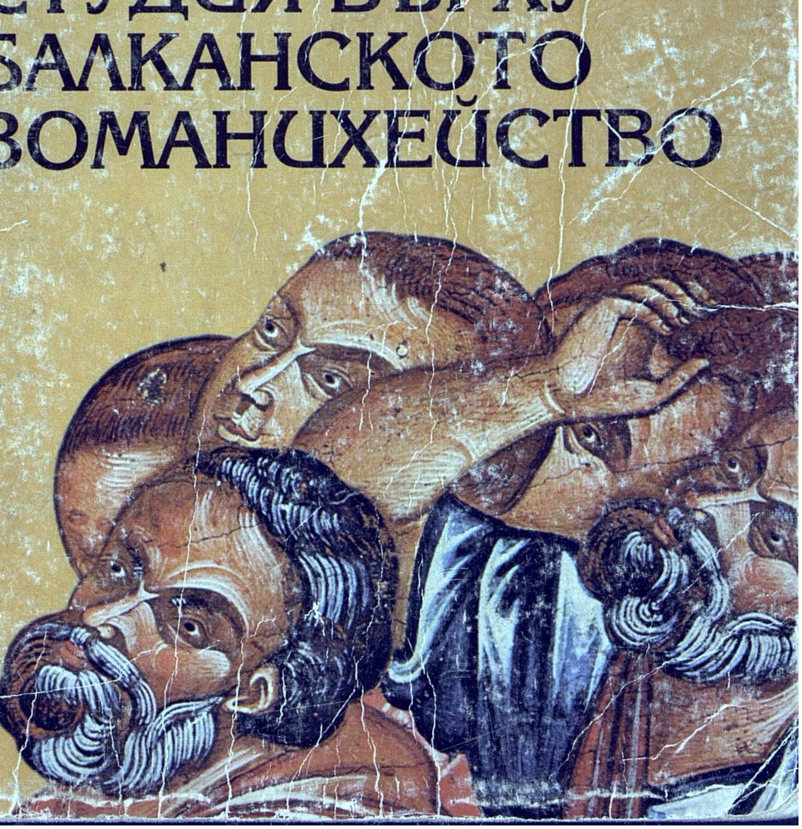
V 949.72.031
О 16 Дб

ТРИЙ

ОБОЛЕНСКИ

БОГОМИЛИТЕ

СТУДИЯ ВЪРХУ БАЛКАНСКОТО НОВОМАНИХЕЙСТВО



ЗЛАТОРОГЪ

Дмитрий Оболенски

БОГОМИЛИТЕ

Студия върху балканското новоманихейство

Книгата е включена в програмата на Централноевропейския университет за подпомагане превода и издаването на академични трудове в областта на хуманитарните науки, която се финансира от Регионален издателски център към Институт "Отворено общество" - Будапеща и Център за изкуства "Сорос" - София.

© Dmitri Obolensky
THE BOGOMILS
A Study in Balkan Neo-Manichaeism

Превод © Светослав Риболов
Корица © Атанас Василев
© ИК Златорогъ
София 1998

ISBN 954-437-055-2

Дмитрий Оболенски

БОГОМИЛИТЕ

Студия върху балканското новоманихейство

Превел от английски
Светослав Риболов

ИЗДАТЕЛСКА КЪЩА
ЗЛАТОРОГЪ®

444 72.021+2072/243(44

449 72 039
D. 1606

3743/98 e

1 000009 115001
Столична Библиотека

ПРЕДГОВОР

Богомилското движение е известно като един от главните проблеми на южнославянската и византийска история. Влиянието, което е упражнявало върху историята на балканските народи – върху тяхната църква и положение, върху обществото и литературата им, религията и фолклора им – прави изучаването на богомилството еднакво значимо както за византолога, така и за слависта. За учените и студентите от други области богомилството все още предлага много неизследвани или почти неизследвани възможности. Богословът и философът могат да открият в богомилството едни от най-интересните примери през европейското Средновековие за вид мислене и начин на живот, които могат да бъдат определени като дуалистични. Едно детайлно проучване на богомилството ще подпомогне западните медиависти да хвърлят нова светлина върху все още неясния проблем за историческите връзки между азиатското манихейство и дуалистичните движения в Западна Европа, отчасти на италианските патарени и катарите или албигойците в Южна Франция. В случай че такава приемственост бъде доказана, тя би дала възможност на църковните историци да разглеждат богомилската ерес като първата брънка в една хилядолетна верига, водеща началото си от учението на Манес в Месопотамия през III в. до албигойския поход в Южна Франция през XIII в. Като цяло изследването на богомилското движение има свой собствен, съвсем не маловажен дял в проучването на културните и религиозни взаимовръзки между Източна и Западна Европа, значението на които нараства осезаемо сега.

Изследването на богомилството има сравнително дълга, но не съвсем успешна история. През XVIII в. богомилството започва да привлича интереса на немските учени. Някои като Дж. К. Волф, считат богомилите за еретици, други, като Дж. Л. Оудър, се опитват да докажат, че като носители на „чисто“ християнство те са били преследвани от „опорочената“ византийска църква. Техните изследвания обаче със сигурност са ограничени поради неведението им относно невизантийските източници, което прави възгледа им върху богомилството в основата си непълен, а в някои случаи дори погрешен. Горе-долу по същото време в Англия Гибън не се поколеба да отхвърли богомилите като „гностическа секта, която скоро ще изчезне", чрез една безапелационна бележка в своя труд „The History of the Decline and Fall of the Roman Empire".

Науката за богомилството получава нов тласък и нова ориентация през втората половина на XIX в., благодарение на откриването на славянски документи, които окончателно насочват вниманието към България като най-ранния и автентичен дом на богомилската ерес. Изследването и публикуването на тези ръкописи е било осъществено с голям успех от руския учен М. Г. Попруженко. През 1869 г. и 1870 г. хърватският учен Ф. Рацки публикува „Богомили и патарени", труд, който продължава да играе ролята на задължителен справочник, въпреки че известна част от изводите сега подлежат на корекция или преоценка. В последно време славянски учени показаха голям интерес в тази сфера и разглеждат богомилството от няколко нови гледни точки, но общо взето насочват проучванията си към специфични детайли, без да правят опити да преразглеждат целия въпрос от историческа гледна точка. Във всеки случай решаващото място, полагащо се на богомилството в историята на българската литература, е изтъкнато от проф. И. Иванов, който анализира и редактира литературните паметници на българските богомили. Изучаването на богомилството, по мое мнение, е пострадало твърде много от предубедените или погрешни схващания на много изследователи. Някои модерни балкански историци например са преиначили политическото значение на богомилството, често в ущърб на значението му като религиозно движение, считайки го най-вече за националистически опит на славяните за отстояване посегателството на византийския империализъм. Настоящото изследване, да се надяваме, може да послужи, за да покаже, че понякога тази гледна точка е била грубо преувеличавана. Освен това историците, занимаващи се с богомилството, в по-голямата си част са го считали за статичен феномен и още от самото начало на ереста са ѝ приписали черти, които тя е развила чак в по-късни периоди. В същото време те рядко са успявали да разграничат богомилите от други средновековни балкански ереси – неуспех, който често ги води до неправилни заключения в разглеждането на богомилите. Надявайки се да поправя тези грешки, реших да изоставя традиционния план, по който историята, доктрините и обичаите на богомилите се делят на отделни глави, и да приложа метода на проучване на отделните аспекти на богомилството в хронологичен ред. По този начин може да се добие по-ясна представа за постепенната еволюция на доктрини, етически принципи, ритуали, обичаи и организация на сектата под влиянието на исторически обстоятелства. При това, с цел да се разсее неяснотата, която често съществува между богомилите и други балкански секти от същото време, аз имам честта да се занимавам с последните, в частност с павликяните и масаляните.

Както при повечето други средновековни ереси, ние добиваме обширни познания за богомилите по свидетелствата на техните противници. Това вероятно ще придаде донякъде деликатен оттенък на задачата за частичен анализ, тъй като количеството източници, пряко свързани с богомилите, не е много голямо. И все пак информацията на Православната църковна общност е като цяло надеждна; едно сравнение между данните на твърде разнопосочни в пространството и времето автори показва почти единодушно съгласие върху основните черти на богомилството. При тези обстоятелства възстановяването на доктрините и богослужебните практики на богомилите съвсем не е невъзможно.

Настоящата книга беше по същество допълнена през 1942 г. и публикуването ѝ беше отложено главно поради военната обстановка тогава. Тези обстоятелства ми попречиха да се запозная с трудовете на г-н Рънсиман относно манихейското движение, както и тези на господата Пуш и Вейан върху трактата на Козма срещу богомилите, тъй като въпросните две книги бяха в процес на отпечатване. Аз съм задължен на г-н Рънсиман и г-н Пуш за разрешението им да се консултирам с доказателствата в техните книги.

Дължа благодарности преди всичко на колежа Тринити за предоставената ми възможност да работя върху това изследване, довело ме до написването на книгата. Дължа голяма благодарност на д-р Елизабет Хил, без чието насърчение и подкрепа не би било възможно написването на тази книга, на проф. Ф. Дворник, който изключително любезно ми предостави за ползване своите познания върху византийската и славянска история, а така също и на проф. сър Елис Минс, който прочете труда ми в ръкопис и ми даде много ценни предложения. Изключително съм задължен на съпругата ми за нейната помощ в допълването на показалеца и изчитането на коректурите. Бих искал да изкажа благодарност на колектива от Британския музей за изключителната любезност, а също на членовете на Академичния съвет на издателството към университета в Кеймбридж за тяхната подкрепа в публикуването на тази книга.

С цел да опростя типографските проблеми по въпросите, свързани със старобългарския език, замених буквите Ѧ, Ѫ и Ѭ, съответно със съвременните Я, У и Ю, и респективно пропуснах всички ударения; също така транскрибирах съкратените думи в тяхната пълна форма.

ДМИТРИЙ ОБОЛЕНСКИ

ТРИНИТИ КОЛИДЖ
КЕЙМБРИДЖ

29 октомври 1946

СЪКРАЩЕНИЯ

Abh. bayer. Akad. Wiss.	*Abhandlungen der bayerischen Akademie de Wissenschaften.* München.
Abh. böhm. Ges. Wiss.	*Abhandlungen der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften.* Prague.
Abh. preuss. Akad. Wiss.	*Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften.* Berlin.
Bull. Acad. Belg.	*Bulletin de l'Académie royale de Belgique.* Bruxelles.
B.	*Byzantion. Paris.* 1924– .
B.I.B.	*Bülgarska Istoricheska Biblioteka.* Sofia, 1927– .
B.Z.	*Byzantinische Zeitschrift. Leipzig,* 1892– .
C.E.H.	*Cambrige Economic History (The).* Cambrige, 1941– .
C.M.H.	*Cambrige Medieval History (The).* Cambrige, 1911–36.
C.S.H.B.	*Corpus scriptorum historiae byzantinae.* Bonn, 1828–97.
Denkschr. Akad. Wiss. Wien.	*Denkschriften der Akademie de Wissenschaften in Wien.*
D.T.C.	*Dictionnaire de Théologie Catholique.* Paris, 1923– .
G. Soc. Asiat. Ital. (n.s.)	*Giornale della Società Asiatica Italiana.* (Nuova serie.) Firenze, 1887–.
G.S.U.	*Godishnik na Sofiyskiya Universitet.* Sofia, 1904– .
I.R.A.I.K.	*Izvestiya Russkogo Arkheologicheskogo Instituta v Konstantinopole.* Odessa, 1896–1912.
J.A.	*Journal Asiatique. Paris,* 1822– .
J.R.A.S.	*Journal of the Royal Asiatic Society.* London, 1823– .
Kh. Ch.	*Khristianskoe Chtenie.* St Petersburg, 1821–1918.
Mansi.	J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Florence, 1759–98.
Mém. Acad. Belg.	*Mémoires de l'Académie royale de Belgique.* Bruxelles.

M.G.H.	*Monumenta Germaniae Historica.* Hanover, 1826–.
P.G.	*J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeco-latina.* Paris, 1857–66.
P.L.	*Patrologiae cursus comletus. Series latina.* Paris, 1844–55.
P.O.	*Pravoslavnoe Obozrenie.* Moscow, 1860–91.
P.S.	*Periodichesko Spisanie na Bŭlgarskoto Knizhovno Druzhestvo.* Braila, 1870–6.
Rad	*Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti.* Zagreb, 1868–.
R.E.	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* Leipzig, 1896–1913.
Rec. Univ. Gand.	*Recueil de travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres, Université de Gand.* Gand, 1888–.
R.E.S.	*Revue des Études Slaves.* Paris, 1921–.
R.H.R.	*Revue de l'Histoire des Religions.* Paris, 1880–.
R.Q.H.	*Revue des Questions Historiques.* Pairs, 1866–.
S.B.A.N.	*Spisanie na Bŭlgarskata Akademiya na Naukite.* Sofia, 1911–.
S.B. bayer. Akad. Wiss.	*Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften.* München.
S.B. preuss. Akad. Wiss.	*Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften.* Berlin.
S.L.	*Sbornik statey po slavyanovedeniyu, sostavlinny i izdanny uchenikami V.I. Lamanskogo.* St Petersburg, 1883.
S.N.U.	*Sbornik za Narodni Umotvoreniya, Nauka i Knizhnina (i Narodopis).* Sofia, 1889–1936.
S.R.	*Slavonic and East European Review (The).* London, 1992–.
V.V.	*Vizantiysky Vreminnik* (Βυζαντινὰ Χρονικα). St Petersburg, 1894–1928; 1947–.
Wiss. Mitt. Bosn. Herz.	*Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina.* Vienna, 1893–.
Zh.M.N.P.	*Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya.* St Petersburg, 1834–1917.

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор 5
Съкращения 9
I. Манихейското наследство 13
II. Новоманихейството в Близкия Изток 33
III. Възникването на Балканския дуализъм 54
IV. Богомилството в Първото българско царство 86
V. Византийското богомилство 119
VI. Богомилството във Второто българско царство 159

Приложения

Приложение I 185
Приложение II 187
Приложение III 190
Приложение IV 192
Приложение V 200
Бележки 204
Библиография 287
Карта на разпространението на богомилството на Балканите и в Мала Азия 303

ПЪРВА ГЛАВА
МАНИХЕЙСКОТО НАСЛЕДСТВО

Проблемът за злото: иудеохристиянският и дуалистичният възгледи. Манихейство и новоманихейство. Бил ли е зороастризмът дуалистична религия? Манихейството в Сирия, Армения и Мала Азия преди VII в. Еретически движения в Мала Азия: гностици, масаляни, енкратити, монтанисти, новацияни. Дуалистически и християнски аскетизъм: Евстатий от Севастия и Отците-пустинници. Влиянието на манихейството върху християнските секти и неговото приспособяване към християнството.

Между вечно актуалните въпроси, тревожили човешкия дух през вековете, един от най-сложните е този за природата и произхода на злото. Всеки път, когато човек се опита да подкрепи религиозната си вяра посредством рационално мислене, рано или късно той задължително стига до проблема за примиряването на абсолютните свойства, които приписва на Бога, и явно ограничения и обусловен свят, в който живее. Важността и неизбежността на този проблем е осъзнавана лесно, както от съзерцателния, така и от несъзерцателния дух. Метафизикът и богословът имат за задача да дадат обяснение на възможността на всяко едно общение между безкрайното и ограниченото, между съвършенството на Твореца и несъвършенството на творението, между Бога и света, а онези, които без да са философи вярват, че Бог е извор на всичко съвършено и добро и че Той е сътворил света, не могат да се примирят с това, че в този свят изобилства моралното и физическото зло – страданието, жестокостта, упадъкът, смъртта. Как Бог – Върховното Благо, може да е причината за злото? Възможно ли е да се избегне следното, на пръв поглед, логично заключение: дали Бог е създател на злото, и в такъв случай Той не е извор на всяко съвършенство, и следователно не е истински Бог; или пък Той не е създател на злото, и източникът му трябва да бъде потърсен извън Бога – в някакъв обект, различен от Него и противопоставен Нему?

Между многото разрешения на въпроса за злото, давани от човешкия разум, две главни позиции, напълно противоположни една на друга, са ясно различими. Първата позиция е основана върху вярата в едно изначално общение между Бога и света, сътворен от Него. Именно това било водещото във вярата на иудейския народ: че светът, сътворен от Бог, е нещо добро (Битие, 1 гл.). Книга Битие описва сътворението като едно действие на Божието всемогъщество и излага появата на злото като резултат на човешкото неподчинение на Божията воля, като не дава философско обяснение за връзката на творението с Твореца. Непосредственият контакт между ограниченото и неограниченото, абсолютното и обусловеното е установен по волята на Бога, но по същество си остава тайна, непонятна за човешкия разум. Иудаизмът през цялата си история винаги е наблягал на дълбокото естество на това общение между Бога и творението, познавайки делото на Божието Провидение в света, като посочва положителното значение на човешката история в изграждането на Царството Божие на земята, и по този начин известява абсолютната ценност на живота. Иудейският възглед е приел върховно потвърждение и всеобхватно значение чрез Въплъщението на Словото, където Бог стана плът и влезе в човешката история. Християнството, чрез приемане на изначалната реалност на Богочовека, осъзнава, че бездната между ограниченото и неограниченото е окончателно преодоляна и че сътвореният свят, в който самият Творец е влязъл, носи не само положителна ценност, но дори е годен за освещаване. Оттук нататък на онези, които отричат възможността за общение между Бога и материалния свят поради тяхната несъизмеримост, християнството може да отвърне, че Бог, Който е сътворил света, стана човек и Той ще възкреси плътта. Основавайки се на своето становище относно тайната на Въплъщението, християнските богослови са изградили едно рационално разрешение на проблема за злото. Тръгвайки от твърдението, че е безсмислено да се търси извора на нещо, без първоначално да е определено неговото естество, те посочват, че произходът на злото може да бъде логически изведен от собственото му естество. Всичко, което съществува, което има битие е добро и след като всичко съществуващо в основата си произлиза от Бога, следователно злото като противоположност на доброто, няма нито същност, нито битие, нито положителна реалност (в противен случай би било добро). Злото съществува единствено като възможност за разстроеност – злото е само недостиг на същност, отрицание на доброто. Злото като противопоставеност на доброто не е сътворено от Бога, тъй като нищо не може да създава своя антипод, по-точно казано злото е не-битие. Но за да съществува злото изобщо, като отрицание на доброто, зависи от наличието на същности, в които това отрицание да влезе в сила, същности, които имат битие и следователно са добро. По този начин злото съществува в доброто и неговото съществуване зависи от доброто. Ето така причината за злото е намерена като съществуване в доброто. Това добро представлява свободната човешка воля, която е Божи дар. Злоупотребата на човека с неговата свободна воля става възможна поради неговата същностна ограниченост и по-ниското му положение като създание, свързано със своя Създател, и има за последица отдалечаването на човека от Бога. Това отдалечаване проличава в състояние на лишение, което е причинило разстройване на човешката природа, страдание, поквара и други прояви на злото. В пълно противоречие с християнския възглед за злото, който произлиза от вярата в ипостасното единство и последващата ценност, отдадена на този (земния) живот и тялото, ние откриваме друга концепция, вече съществуваща в много отношения преди възхода на християнството. Тя, установявайки едно изначално противопоставяне между добро и зло, отхвърля, че Бог, Който е по същество добро, може да бъде създател на, или причина за злото. Изворът на злото трябва да бъде съзрян някъде извън Бога. Местонахождението на злото е във видимия, материален свят, където преобладават хаоса и страданието. Произходът на злото лежи в самата материя, чиято непрозрачност и множественост са противопоставени на духовната същност и единството на Бога. Този възглед, като придава на злото същото положително и абсолютно качество, което е и притежание но доброто, по този начин води до неизбежния дуализъм между Бога и противоположената Нему първопричина, тази на материята. Изглежда, че тази дуалистична космология е била възприета малко или много от повечето гръцки философи преди Платон. Самият Платон, проследявайки произхода на злото, свързано с материята, разглежда злото като независимо от Бога и Неговата каузалност и не успява да избегне силното влияние на дуализма. В най-голяма степен тази идея намираме в гностицизма, появил се в Мала Азия през първи век от нашата ера (1), където откриваме първия систематичен опит да се разреши проблемът за злото в строг дуалистичен смисъл.

Независимо от безбройните противоречия в ученията на различните гностически секти, в основата лежи главната идея, че материята, която по същество е зло, не би могла да бъде творение на Бога.

Гностиците обясняват произхода на материята, разглеждайки я като безконечно зло сама по себе си, или поставяйки посредник между Бога и материята – Демиургът, като една от божествените еманации /еони/, чието естество било изоснови изопачено посредством прегрешение, което е причинило отхвърлянето му от божествената плерома. Демиургът създал материалния свят, който следователно споделя същностно злата природа на създателя си. Самият човек в гностицизма и във всяка същинска дуалистична теория отразява този изначален дуализъм: душата му има божествен произход, а тялото е едно непреодолимо зло.

Във всяка разновидност на дуализма почти винаги присъства древният гръцки мит за душата, слязла от нейното небесно жилище и затворена в тъмницата на материалното тяло, от което тя вечно търси бягство, за да се завърне в своя дом. Тялото е „тъмница за душата“, то е средството, чрез което Демиургът се старае да плени светлината в мрака на материята и да предотврати обратното възнасяне на душата към небесните сфери.

Една същинска дуалистична концепция би следвало да вижда източника на всяка несгода не другаде, а в този свят, защото за да се роди едно човешко същество, трябва да бъде пленена една божествена или ангелска душа в тяло, което не подлежи на изкупление. Единственото окончателно изкупление се намира в смъртта – бягството на душата от нейния затвор и завръщането на една частица светлина към единствената несътворена светлина. Това изкупление, това бягство не е в действителност покаянието за моралното зло, извършено от човека, който не може да бъде отговорен за греха, ако злото не се състои в злоупотреба със свободната му воля, а всъщност е вкоренено в материалното тяло и по този начин злото се явява една неизбежност, съпътстваща самия живот. Макар че човек не е отговорен за съществуването на злото и при това положение не би следвало да притежава свободна воля, той все пак има способността, а е и задължен да бъде сработник на Бога в делата Му, стремейки се чрез своите познания и постъпки да очисти душата си от вредното влияние на материалната ѝ обвивка. Очистването, така както се осъзнава и практикува от един изграден дуалист, означава въздържане от всички действия, които удължават положението на затвореност на душата в материята (има се предвид въздържанието от брак и създаването на деца, което мобилизира силата на материята в света). Очистването изисква и аскетизъм, основан на радикална омраза към тялото, а не просто на желание за контрол над плътта.

В историята на Християнската църква дуализмът изиграва особено важна роля, защото самото опровергаване на доктрините на дуалистите е довело християнските богослови до формулиране на едно изчерпателно учение за злото. Още повече, че дуализмът дава живот на голям брой ереси от времето на цялата християнска древност до края на Средните векове, където те са били найопасните противници на Църквата, срещу които тя била принудена да води почти непрекъсната битка, както в Източна, така и в Западна Европа.

Най-крайна и класическа форма на дуализъм може да се наблюдава у манихейството – секта, основана в средата на III в. във Вавилон от персиеца Манес. Учението на Манес било почитано и разпространявано в течение на едно хилядолетие след възникването му върху голяма част от Европа и Азия, простираща се от Световния до Атлантическия океан. Неговите основни принципи, които са упражнявали учудващо голямо влияние върху човешката мисъл, могат да бъдат изложени накратко както следва (2).

От вечност съществуват две противоположни и независими едно от друго начала – Бог и материята, които са представени във физически план чрез две „естества" – светлина и мрак. Нашият свят се открива като следствие от едно нахлуване на царството на светлината в мрака или материята, той е своего рода „смес" от двете естества – съединение на божествените частици на светлината, окована от материална обвивка.

Бъдещото или крайно състояние на всички неща ще дойде като следствие от пълното възстановяване на изначалния дуализъм чрез абсолютното разделение на двете начала. Това разделение ще направи „мрака" за вечни времена неспособен за по-нататъшна агресия. Настоящето, като една далечна подготовка за бъдещето, се състои в постепенно освобождаване от оковите на материята – тялото – на частиците светлина, единосъщностни с Бога, които представляват всъщност човешките души. Отделянето на светлината от мрака е дело на самия Бог, Който желае завръщането в истинското жилище на тези елементи, които е загубил при „смесването" им с материята. За тази цел Бог е съдействал чрез един набор „въплъщения" (ипостасни божествени атрибути), които изпраща в света. Едно от тези „въплъщения" – Демиургът – сътворил видимия свят от материал, принадлежащ на царството на мрака; целта на този свят е да бъде затвор за силите на мрака и място за очистване на човешките души; нашият свят е част от механизма за прочистване на светлината. За да противодействат на това постепенно освобождаване на светлината и за да се подсилят оковите, обвързващи душите към материята, силите на мрака създали човека, който бил предназначен да увековечи плена на частиците светлина в собственото си тяло чрез двойствеността на половете и чрез инстинкта за продължаване на рода, насleден от създалите го демони. Така човек става микрокосмическа форма – образ на макрокосмическата „смес". Тогава се явява необходимост от една допълнителна контрамярка – грубо „въплъщение" – Иисус, едно божествено същество, слязло от царството на светлината в света и явило се на земята, за да донесе на човека истинното учение (3). Той дал на човека познание за неговото двойно естество, като му показал, че душата е едно с божес-

3743/98

твената светлина, че тази светлина страда навсякъде в света, поради смесването си с мрака, и му показал пътя към спасението. Този път се състои във внимателно избягване на всички онези действия, които вредят на частиците светлина, съдържащи се в човека, и подпомагат оковаването на душата в материята. Начинът, по който човек трябва да причини в себе си постепенно разграничаване на светлината от мрака – разкъсването на тази „смес“, формира обекта на манихейската етика, базиран върху крайна омраза към неизкупимата плът и един изключително строг аскетизъм (4). Историята на манихейството, която до края на миналия век си оставаше почти изключително територия на църковните историци, сега се превърна в субект, който никой учен, сериозно занимаващ се с Римската империя и Средните векове не би могъл да пренебрегне. Влиянието, упражнявано от манихейството върху целия средновековен свят и неговото отражение в религиозния, политическия и обществен живот на Средновековна Европа, са въпроси, според мен твърде неясни в много пунктове, въпроси, които все повече интригуват вниманието на историците. Един особено важен аспект, отнасящ се до манихейството, е неговата пряка връзка с проблема за източните влияния върху средновековната европейска цивилизация; манихейството е последната от тези „източни религии“, които от III в. пр. Хр. до V в. са проникнали в гръко-римския свят от Близкия изток – Мала Азия, Египет, Сирия, Персия и Вавилон. Техните общи черти са като цяло едно съчетание между вяра и разум в търсенето на абсолютното познание; те се явяват устойчив синкретизъм, винаги готов да асимилира най-различни религии и философски учения, да се адаптира към мисленето на разни народи, както и едно сериозно търсене на очистване чрез аскетизъм и смирение (5).

През този век две важни открития на манихейски извори предизвикаха силен тласък в изследванията на манихейството (6). Между 1899 г. и 1907 г. разкопките в оазиса Тюрфан в китайски Тюркестан, проведени от руски, германски, британски, френски и японски учени доведоха до откриването на голям брой ръкописи, определени като манихейски (7). През 1930 г. колекция от коптски папируси беше открита в Египет; установи се, че това са останки от манихейска библиотека, датирана около V в. (8).

Все още обаче е далеч приключването на изследванията и пълното публикуване на тези документи, съдържащи много исторически, догматически и литургически материал с твърде голяма стойност, както и няколко произведения, приписвани на самия Манес (9). Без съмнение проучването на тези новооткрити източници ще хвърли светлина върху учението на Манес, което в някои детайли вече е изследвано, но то ще е от значение и за далеч по-малко изследвания въпрос за разпространението и развитието на манихейските секти в териториите на Римската империя.

Манихейският дуализъм нахлува в Европа на две вълни, отстоящи на около три века една от друга. Първата, тази на първичното манихейство, се разпръсква върху целия средиземноморски свят, простирайки се от Сирия, Мала Азия, Иудея до Египет, северна Африка, Испания, Южна Галия, Италия; то прониква и в двата центъра на римо-християнската цивилизация – Рим и Византия (10).

Втората вълна представлява едно в много отношения възродено манихейство, така нареченото „новоманихейство“ (11), което се явява в Европа в зората на Средните векове, а между IX и XIV в. триумфално навлиза в Южна и част от Централна Европа: от Черно море до Атлантическия океан и Рейн.

Несъмнено има нужда от написването на една изчерпателна и систематизирана история на новоманихейството, но преди да се направи какъвто и да е опит, би следвало да се проучи проблемът до най-малки подробности, вместо да се изяснява възникването и развитието на сектата във всяка една европейска страна, където тя намира почва, и най-вече: България, Сърбия, Северна Италия и Южна Франция.

Настоящата книга се занимава с възникването на новоманихейството в Европа, с неговото навлизане на Балканите от Близкия изток през IX и X в. и неговото развитие в България от X до XIV в., където доктрините му формират основите на богомилството. Едно изследване на богомилската ерес в България може да даде първата важна брънка в хилядолетната верига, водеща началото си от учението на Манес в Месопотамия през III в. и достигаща до похода на албигойците през XIII в. в Южна Франция. Историците, занимаващи се с новоманихейството, в общи линии приемат историческата връзка между това движение и същинското учение на Манес, но доказателството, което потвърждава тази връзка е изложено в следващите страници. От друга страна някои от тези историци, в опитите си да установят далечните корени на новоманихейството, естествено стигат до проучването на изворите и естеството на онези по-ранни дуалистични теории, възприети през III в. от Манес за основа на учението му. Този въпрос ще трябва накратко да разгледаме по-долу.

За съжаление, проблемът за произхода на манихейството, който, между другото, произведе най-различни и дори противоположни хипотези (12), може все още да бъде разрешен само по един по-общ начин, макар че беше много разискван през последните двайсет и пет години.

Почти сигурно е, че дуалистичните учения, които пряко влияят върху манихейството, са се появили в Близкия изток или по-точно в граничната зона между двете велики цивилизации на късния класически период – елинистическата и персийската. Тази гранична зона, простираща се в общи линии от Египет до Армения, още преди нашата ера е зоната par exellence на религиозен синкретизъм, което означава, че е почти невъзможно да се възстановят с каквато и да е сигурност отношенията между многобройните дуалистични секти в твърде заплетения лабиринт на еретическите движения в Близкия изток през I в. след Христа. Възможно е обаче да се проследят основните дуалистични течения, които влияят върху развитието на манихейството и чиито елементи могат да бъдат открити по-късно у новоманихейското движение. Именно поради това би следвало да се изправят редица грешки и неправилни постановки, отнасящи се до манихейския дуализъм, които все още могат да се открият в трудовете на някои учени.

Според възгледа, преобладаващ сред историците в миналото, а и нерядко поддържан от съвременни учени, източникът на манихейския дуализъм трябва да се търси в древната зороастрийска традиция на Персия. Възприемането на тази гледна точка е накарало много историци да приемат новоманихейството като един късен продукт на онези доктрини, които са се формирали в Иран през последните шест века преди нашата ера и върху които манихейството, както се смята, само е прибавило един по-отчетлив дуалистичен уклон. Неоспорим е тесният исторически контакт между зороастризма и манихейството още при появата на последното. Самият Манес е персиец по рождение; неговата първа публична изява като религиозен водач е в Персия, където той постига известен успех дори в дворцовите кръгове. В Персия той се завръща след дълго изгнание в Централна Азия, за да загине в ръцете на зороастрийското свещенство през 276 г. сл. Хр. (13). Още повече, че, както ще бъде показано, могат да се набележат известни сходства в доктрините на зороастризма и манихейството. Именно тези фактори, към които трябва да се добавят явните прилики между религиозните терминологии на зороастризма и манихейството в Централна Азия, разкрити чрез находките от Тюрфан, накараха много учени да разглеждат манихейството като издънка на иранската традиция, или по-скоро като един вид реформация на зороастризма в посока към един по-отчетлив дуализъм.

Детайлно сравнение между зороастрийските и манихейските доктрини не е залегнало в кръгозора на тази книга. Но доказателството за общия им характер, основано върху изследвания на съвременните иранисти, би могло да бъде приложено тук, за да покаже как няколко особености на зороастризма са послужили за оправдание на епитета „дуалистичен“, поголовно прикачван към тази религия; зороастрийският „дуализъм“ като цяло и в своите философски и морални позиции не само не съответства на общата дефиниция за дуализъм, както бе изложено по-горе, но дори е и противоположен на нея в много отношения. Ако, след като бъде прието, този възглед доведе до заключението, че макар редица манихейски позиции (най-вече много елементи от неговия космологичен мит) да са със сигурност заимствани от религията на Зороастър, основата на дуализма на Манес не произлиза от ирански първоизточник и следователно теорията за една късна деривация на новоманихейството от зороастризма е исторически некоректна. Все пак не може да се отхвърли, че някои важни черти на зороастризма несъмнено носят дуалистичен характер. Подобно на манихейството зороастризмът предполага две съществуващи „начала“ – светлина и мрак, или добро и зло, разделени посредством велика бездна (14). Както манихейството, така и зоростризмът разглежда историята на света като една космическа драма с три последователни действия: примордиалната двойственост от двете „начала“ – Ормузд – творецът на всичко добро и Ариман – олицетворение на всяко зло; състоянието на „смесване“, което е всъщност нашият настоящ свят, и най-накрая – разделението на доброто от злото и окончателния триумф на светлината над мрака (15). Тази дуалистична система се разкрива дотолкова, че в редица случаи концепциите, отнасящи се до Ормузд и Ариман са предадени посредством различен речников запас и противоположен набор от термини (16). Би могло да се добави, че зороастрийските теолози от Пахлавийския период (III–IX в. от нашата ера) критикуват християнската доктрина, в която доброто и злото имат един източник, изхождайки от позицията, че да се отнесе до Бога, както доброто, така и злото, означава Той да бъде лишен от божественост (17).

В зороастризма безспорно присъстват доктрини, които в същинския смисъл на думата могат да се нарекат „дуалистически“, но ако разгледаме други учения, фундаментални за тази религия, и ги сравним с общата дефиниция на дуализма, дадена по-горе, ние със сигурност ще дойдем до неизбежното заключение, че зороастрийският „дуализъм“ се различава основно от гностико-манихейския вариант и е дори напълно противоположен на всяка форма на завършен дуализъм и то в повече от едно отношение.

В зороастрийското учение за природата на човека, както и в неговите нравствени и обществени позиции, може да се открие твърде явната противоположност на какъвто и да е дуалистичен възглед. Защото зороастрийският човек не е съединение между една сътворена по божествен начин душа и от едно зло по своята същност тяло, а заедно с останалия свят, е като цялостно творение на Ормузд – Върховният Управител на царството на светлината, доброто и истината (18). Дуализмът между дух и материя, душа и тяло, който е залегнал в корените на гностическите и манихейски концепции за живота, явно е напълно чужд на зороастрийския възглед за света (19): космическата война между Ормузд и Ариман е отразена като борба между доброто и злото в човека, но благодарение на свободната си воля, която е дарена от Ормузд, човек притежава силата да избере между правилното и неправилното и от този избор зависи неговото лично спасение и дяла му в окончателната победа на доброто. Всяко добро дело, което човек извършва, увеличава силата на доброто; всяко зло, което той сторва, подсилва царството на злото. Неговата тежест, хвърлена върху едно от двете блюда на везната, накланя равновесието в една от двете посоки. Следователно отговорността остава у човека и именно заради правото си на избор той ще дава точен отчет (20). Ударението върху човешката свободна воля и лична отговорност, което откриваме в зороастризма (21) е в определен контраст с повече или по-малко изразения детерминизъм, положен във всяка дуалистична система, който вижда източника на нравственото зло не както го разглежда зороастризма (и християнството) като злоупотреба със свободната воля, а в самия факт на придобиване на материалното тяло. Основното зороастрийско вярване, че тялото само по себе си не е зло, се излага от учението за обновлението на света и възкресението на тялото, което е доста близко до християнската доктрина: макар че физическите съставки на човешкото същество са подложени на разграждане поради смъртта, мъртвите предстои да придобият нови тела, когато настъпи всеобщото възстановление на всички неща – установяването на „едно ново небе и една нова земя“ и окончателното примирение между цялото творение и неговия Създател (22). Основополагащият недуализъм на зороастризма е особено изявен в етическите и социални възгледи. Същинският дуализъм, бил той гностически или манихейски, който приема материята за корен на злото, би трябвало, най-малкото на теория, да вижда необходимите условия за спасение в ненавист към плътта и строг аскетизъм. Напротив, няма нищо по-чуждо на духа на зороастризма от каквато и да е форма на самоунижение – тялото само по себе си не е зло, а може да служи като инструмент за спасение, при условие, че то е контролирано и възпитавано от душата, която е призвана да владее тялото, тъй както господарят на дома управлява фамилията, или както ездачът води своя кон (23). Зороастризмът дори осъжда всички форми на себеунижение и отхвърля не само манихейската, но и също християнската концепция за аскетизма; целибатът се разглежда като отклоняване от религиозния и граждански дълг на човека; дори свещениците не трябвало да бъдат целибатни, поради това, че един основен пункт във вярата на всеки зороастриец е това, че той ще се ожени и ще възпитава челяд (24). Монашеският живот е осъждан, а постът – приеман за грях (25). Зороастризмът атакува остро манихеите заради тяхното презрение към материалните придобивки, земеделието и скотовъдството (26). Зороастризмът държи на този свят, на светостта на живота и ценността на тялото и това негово схващане е удивително близко до иудео-християнския възглед и напълно противоположно на всякаква форма на дуализъм, който винаги се основава, може и непряко, на омраза към света и отрицание на живота. Дълбокото противопоставяне между зороастризма и типично дуалистичния манихейски възглед за човека може да се илюстрира посредством следния цитат от *Денкарт* от IX в., или „Дела на зороастрийската религия“ който осъжда, от позицията на ортодоксалния зороастризъм, един набор от манихейски доктрини, опровергани от мага – първосвещеник Атурпат (27).

„В разрез с това, което почитащият светостта Атурпат изисква, а именно да се отхвърли дяволът от тялото, въплътеният дявол Манес погрешно проповядва човечеството да бъде тяло на дявола.

В разрез с това, което почитащият светостта Атурпат изисква, а именно да направи Бог гост в тялото, въплътеният дявол Манес погрешно казва, че Бог не би трябвало да е гост в тялото, а затворник в тялото“.

Проблемът за помиряването на така наречените от Джаксън, „дуалистични белези“ и „монотеистични тенденции“ у зороастризма, дълго време е занимавал иранистите, но не може да се каже, че в крайна сметка са достигнали до пълно разрешаване на проблема (28). Изглежда необходимо е да се направи основно разграничение между това, което се явява предимно като не-дуалистична черта на зороастрийския мироглед и неопределеното естество на неговия „дуализъм“. От голямо значение в тази насока е фактът, че съвременните иранисти отдават голямо значение на определени доктрини, които са били широко разпространени в Персия още от възникването на зороастризма, а дори и от по-рано, и са известни като зарванизъм. Идеята на зарванисткото учение е, че съществува един примордиален принцип – върховният бог Зарван. Зарван създал двама сина-близнаци, Ормузд – духът на светлината и доброто, и Ариман – духът на мрака и злото. Ариман, като по-голям от двамата, е първият, отлъчил се от опеката на баща си, сдобивайки се с временно надмощие в света.

Омурзд – по-малкият и обичан син на Зарван, първо е трябвало да защити своето превъзходство над брат си, но в крайна сметка щял да царува сам (29). Изглежда, че зарванизмът е бил най-общоприетата форма на ортодоксалния зороастризъм в Персия през Сасанидския период (III–VII в.), което сочи, че зарванитската форма на зороастризма е била доста близка на самия Манес (30). Като цяло проучванията в последно време наблягат на връзката на тази религия с манихейството (31).

Няма съмнение, че същинският източник на манихейския дуализъм не лежи в основата на зороастризма, който по същество е антидуалистична религия. Неоспорим е фактът, че определени зороастрийски доктрини и концепции са заимствани от манихейството, както е възможно и зарванитската космогония да е оставила някакви следи в конкретни форми на новоманихейството (32). Но първоизточникът на манихейския и новоманихейския дуализъм трябва да бъде търсен на друго място. Предварителните хипотези, отнасящи се до неиранския произход не са потвърдени от заключенията на съвременни учени, които наблягат не на зороастрийското, а на християнското влияние върху сектата. Християнството е достигнало до Манес през Сирия и чрез посредничеството на религиозни мислители, повлияни от гностицизма, като Маркион и Вардайсан (33). Днес вече е широко прието, че манихейството не е източна религия от персийски или вавилонски произход, а именно форма на християнско-елинистически гносис, поопростена и съдържателна от предхождащите я гностически системи (34). Манес заимства основното от космогонията на Вардайсан и разграничаването между Нов и Стар Завет от Маркион, за своя етически дуализъм и за принципите на организацията на сектата си (35). Също както при гностицизма, манихейството прави опит да рационализира християнството като подлага тайните на вярата на една предубедена философска интерпретация на света.

Ние трябва да отчетем обосновката, изложена по-горе, че тези основания могат да се открият от една страна в историята на манихейството в Близкия изток и от друга, в наличието на различни еретически, или изкривени форми на християнството в този регион.

От зараждането си във Вавилония, манихейството се разпространява в две главни посоки: на изток към Персия, Тюркестан, Индия и Китай, и на запад, към Римската империя (36). Именно западното движение излагаме тук.

Навлизането на манихейството в Римската империя все още е забулено в тайна. В легендарния разказ от апокрифа *Acta Archelai* е споменато, че Манес бил пратил своите лични ученици да проповявват в Египет и Сирия (37). Въпреки че за някои учени историята изглежда неавтентична, тя все пак би могла да има определена историческа основа, като имаме предвид, че манихейството е широко разпространено в Сирия и Египет през IV в. През това време в Сирия и Западна Месопотамия то е опасен противник на Християнската църква и е силно критикувано от Св. Ефрем Едески, умрял през 373, и от сирийските епископи и Св. Йоан Златоуст по време на неговото служение в Антиохия (38).

През IV в. манихейството се разпространява в Мала Азия, особено в Пафлагония и Кападокия: в Кападокия то среща съпротивата на Св. Василий Велики (39). Това твърде засилено влияние на манихейските доктрини в Сирия и Мала Азия през IV в., както и в Едеса през V в. е важно поради факта, че именно тези провинции се явяват силни поддръжници на две по-късни дуалистични ереси – масалянството /IV–IX в./ и павликянството /VII–IX в./ – учения, упражнявали пряко влияние върху богомилството.

Ако историческата връзка между манихейството и масалянството е трудно установима (40), то няма съмнение, че учението на Манес е упражнило значително влияние върху формирането на павликянската ерес в Армения през втората половина на VII в. (41). Армения – родината на павликянството, и Мала Азия – по-късната му поддръжница, били посещавани от манихейски мисионери, чието учение било преработено по-късно от павликяните. Едно от ранните манихейски послания, изброени от арабския историк от IX в. – Ан-Надим, е отправено „към арменците“ (42). През V в. арменският епископ Езник Колвски бил известен като познавач на манихейството – религията, имаща „два корена“ (43).

Арменският историк Самуил Аниски описва пристигането в Армения, през 538 г., на еретици от Сирия; те били „човеци с думи сладки като мед“ и снабдени с цяла библиотека от „грешни книги“, които те превеждали на арменски за нуждите на местното население (44). Списъкът на тези инославни съчинения включва известното *Живо евангелие* на Манес (45) и две апокрифни писания – *Liber Paenitentiae Adam* и *Liber de infantia Salvatoris*, и двете известни с това, че са били използвани от манихеите (46). Важността на този източник се състои в това, че той доказва присъствието на манихейството в края на VI в. в същата страна, която, само след около петдесет години, ще стане център на новопоявилата се новоманихейска секта – павликянството.

Малкото и неясни източници не ни позволяват да определим точно начина, по който манихейските доктрини са запазени и пренесени в Близкия изток между III и VII в. (47). А оцеляването и успешното им разпространение в този регион може да се дължи на две основни причини: от една страна зараждането на голям брой еретически течения и сектантски движения през I в., в пределите на Християнската църква по всяка вероятност са подготвили почвата за разпространение на манихейството; от друга страна, самото манихейство, посредством един процес на съзнателно заимстване на християнски концепции и термини, се опитвало да адаптира своето учение към догмите на Църквата и без съмнение по този начин умножило последователите си сред голяма част от недостатъчно просветените християни. Едва ли може да има съмнение, че този частичен, макар и изкуствен по същността си контакт между манихейството и християнството, е удължил жизненото съществуване на манихейската секта в Близкия изток.

Ранната история на християнските ереси в Близкия изток открива една смутна картина от множество движения и секти, чиито взаимовръзки могат да се проследят директно само в много редки случаи, но затова пък някои техни конкретни особености говорят за пряка връзка с манихейството. Като оставим настрана доказаната историческа връзка между тези движения и учението на Манес, по-добре да разглеждаме тези движения като последващи и повече или по-малко независими изяви на същото духовно тежнение. Тяхната обща особеност е или тенденция към краен аскетизъм, надхвърлящ и изопачаващ етическото учение на Християнството, или пък най-малко насоченост към по-голяма морална строгост от тази, възприета в практиката на Църквата. От тези две тенденции – аскетическата и ригористката – само първата може да доведе до ясен дуализъм, но е сигурно, че втората също така е спомогнала, най-малкото косвено, за успеха на манихейството.

Още през I в. в Християнската църква се явява едно погрешно схващане за аскетизма, основано върху вярването, че пълното въздържание, което Христос и Св. ап. Павел препоръчвали като желан път към едно нищенстване на избраната душа, е задължително за всеки вярващ и необходимо условие за спасение (48). Не е трудно да се види, че този изкривен възглед върху аскетизма, възникнал от един по-открояващ се принцип, залегнал в точните нравствени предписания на Евангелието, в много случаи се явява неспособен да спре проникването в дълбочина на гностико-маркионитски дуализъм.

В частност, тези непросветени християни, които, поради пресилено тълкуване на християнската етика, поддържат мнението, че половото общуване, яденето на месо и пиенето на вино разпалват телесните страсти и затова се явяват пречка за спасението на душата, не винаги биха могли да избегнат приемането, пък било то и косвено, на една дуалистична метафизика на материята, която поставя източника на злото в плътта, в материалното тяло, принадлежащо на царството на Демиурга.

Забележителен е фактът, че този разцвет на дуалистичния аскетизъм не е никъде така устойчив и широко разпространен през I в. след Христа, както в Мала Азия. В западната част на полуострова, в Лидия и Фригия, още през I в. след Христа гностицизмът заплашително се разраства. Дуалистическата секта на масаляните заема едно широко пространство от Мала Азия през IV и V в., територията от Кападокия и Ликаония до Памфилия и Ликия (49). Също така Мала Азия е и център на християнските секти на енкратитите, които могат да бъдат един чудесен пример за проникването на дуалистични идеи у религиозни общини, прекалено отдадени на краен аскетизъм. Именно енкратитите, докато остават в привидно съгласие с догмите на християнството, достигат до осъждане на брака, консумирането на месо и вино, като средства, подчиняващи човека на силите на злата материя. Енкратизмът, развил се през II в., продължава да бъде широко разпространен в края на IV в. във Фригия, в Централна и Южна Азия (50).

Също така Мала Азия се явява особено плодородна почва за развитието на няколко еретически движения вътре в Християнството, които без да изпадат в какъвто и да е по форма дуалистичен възглед за света, все пак развиват един краен аскетичен или ригористичен морал-доктрина, в някои аспекти противоположна на учението и порядъка на Църквата.

През втората половина на II в. във Фригия възниква монтанизмът. Въпреки това ние не разполагаме с каквато и да е точна информация върху доктрините на монтанистите в Мала Азия; те несъмнено са практикували по-крайна форма на аскетизъм от тази, възприета в християнската порядка, също така арогантно обвинявали Православната църква в разпуснатост и посредственост (51). Монтанизмът не е дуалистичен по същност, дори в някои отношения се явява като антидуалистичен (52); обаче в крайна сметка две от неговите догми търпят особено голямо влияние от страна на две доктрини, които могат да бъдат открити, едната – в гностицизма (един век преди монтанизма), и другата – в манихейството: подобно на гностиците, и монтанистите разделят вярващите на две отделни категории „пневматици“, които сами следвали същинския духовен живот (за монтанистите това са членовете на тяхната секта, като опозиция на обикновените членове на Църквата), и от друга страна – „психици“, които били способни само за една ниска степен на разбиране (53). Освен това името „Параклет“, дадено от монтанистите на техния основател – Монтан, било присвоено от Манес един век по-късно; той, също както и Монтан, е разглеждан от последователите си като проявление на Светия Дух (54). Обаче няма спор, че от едно такова незначително свидетелство е невъзможно да се изведе каквато и да е директна връзка между монтанизма и манихейството. Но изключителната устойчивост (превъзхождана единствено от тази на самото манихейство) на монтанизма, разпространил се през периода от III до V в. върху една голяма територия от Мала Азия, успявайки да се задържи чак до IX в. в местата, където манихейството е било разпространено, свидетелства за силата на аскетичните и противоцърковни тенденции, чрез които са се печелели привърженици от страна на последователите на Манес.

Това, което по-горе бе казано за монтанистите, се отнася до голяма степен и за новацияните – ерес, възникнала в средата на III в. В началото на своето развитие тя е представлявала само течение, което е изисквало голяма строгост в църковните практики (най-вече в епитимиите), и е настоявало за изключване от Църквата на всички каещи се, обладали някакъв голям грях. Новацияните били особено многобройни в Мала Азия и по-специално във Фригия, където постепенно се слели със сектата на монтанистите (55).

Невъзможно е да се докаже исторически директната връзка между манихейството и всички тези ереси – гностици, масаляни, енкратити, монтанисти и новацияни, процъфтявали в Мала Азия между I и IX в. На пръв поглед една такава връзка, най-малко на някои от тези секти, не е невъзможна, ако си спомним, че манихейството е било твърде разпространено в Северна и Централна Мала Азия през IV в. (56). Но каквато и да е тяхната действителна връзка с манихейството, историята на въпросните ереси сочи, че границата между християнския аскетизъм и една дуалистическа концепция за материята си остава чисто теоретична, а на практика често може да се превърне в тесен контакт. Арнак справедливо отбелязва по адрес на гностическите и манихейските секти, че „не би било никак лесно за тях да привлекат каквито и да е привърженици, освен от местата където преди туй е преминало някакво християнство“ (57). А когато това „християнство“, с което манихейството би могло да влезе в контакт, е само по себе си еретическо, притежаващо дуалистически или аскетически елементи, тогава манихейската пропаганда би попаднала върху плодоносна почва. В този ред на мисли е възможно християнските ереси на енкратитите, монтанистите и новацияните да се явяват като посредник, чрез който учението на Манес се запазва и в Близкия изток почти до края на VII в., когато то намира нова и по-мощна изява в павликянството.

Тази опасност от ерес, която съществува във всеки изкривен вид на християнски аскетизъм, може да се открие в ранната история на монашеството в Близкия изток. По-особено стои въпросът за отношенията между манихейството и ранното християнско монашество. Подробно изследване на този проблем не би било възможно тук, но няколко указания изглеждат необходими.

Около 330 г. съборът в Гангра в Пафлагония (Северна Мала Азия) осъжда учението на Евстатий Севастийски – бивш ученик на Арий от Александрия, основател на манастирското монашество в Армения и Мала Азия, приятел и по-късно опонент на Св.Василий Анкирски. Съборът в Гангра, от който имаме канони и едно синодално послание, адресирано до свещениците в Армения (58), осъжда Евстатий и неговите ученици заради техния суров и прекален аскетизъм; конкретните обвинения срещу тях включвали учението, че няма спасение за брачните; забраната неговите последователи да ядат месо; предпочитането на собствените им литургични събрания пред тези на Църквата и поощряването на жените-последователки да си режат косите и да се обличат като мъже. Няма нищо по-специално манихейско в тези му позиции, които повече напомнят за крайностите на енкратитите. Но две други догми, осъдени на събора в Гангра, изглеждат типично манихейски и говорят за известно влияние на тази секта върху школата на Евстатий: именно практиката да се пости в неделя и привилегията, обладавана от аскетите, като светии (ως αγιοις) да получават първите плодове, които обикновено се дават на Църквата (59). И двете – неделният пост и задълженията към свещениците от страна на „последователите“ и получаването на „праведност“ посредством начина на хранене – несъмнено съществуват между манихеите. Осъждането на тези догматически положения на събора в Гангра може да бъде изтълкувано и като някакво манихейско влияние върху извратения аскетизъм на Евстатий Севастийски (60). Все пак отношенията между евстатияните и манихеите не могат да бъдат други, освен непреки, тъй като името на Манес не е упоменато в деянията на събора и де Ступ за себе си приема, че Евстатий, който имал много врагове, никога не е бил обвиняван в манихейство (61). Във всеки случай, осъждането на Евстатий от събора в Гангра показва, че опасността от един прекален аскетизъм, водещ до погрешен възглед за материята и по този начин до непряко изразен дуализъм, не е непозната сред монасите от IV в.

Частният случай на Евстатий Севастийски води до главния въпрос за възможните отношения между манихейството и християнското монашество.Този въпрос трябва да бъде накратко разгледан, защото някои историци са склонни да търсят манихейско влияние в появата на ранното християнско монашество.

На теория разликата между християнската и манихейска концепция за аскетизма е ясно очертана и абсолютна. Историци, които отхвърлят и принизяват тази разлика с довода, че както манихейските, така и християнските монаси се стремят към нравствена чистота и освобождаване на душата от оковите на греховната плът, посредством унижение на тялото, проявяват завидно неразбиране на християнската концепция за аскетизма (62). Тази гледна точка представя погрешно основната разлика между християнската позиция за плътта, където тя е „противопоставена“ на духа (Гал.5:17) само дотолкова, доколкото е подложена на една разумна дисциплина, и от друга страна манихейския дуалистичен възглед за тялото като същинско зло. Позицията на християнския аскетизъм спрямо тялото е основана върху възгледа за *светия* характер на природата – което от само себе си следва от Въплъщението – и върху вярата, че всичко в природата може да бъде ползвано по *свещен начин,* което предполага ползването ѝ за *жертва,* което става посредством дисциплина и отричане. Идеята за светостта и жертвата, са от друга страна крайно чужди, та дори и противопоставени на манихейския дуализъм, който осъжда всичко в природата, доколкото то е материално.

На практика въпросът дали съществува някаква историческа връзка между манихейството и православното монашество е по-комплексен. Не може да се отрече, че в Египет през IV в. манихейски доктрини проникват до някаква степен сред християнските монашески кръгове (63). Манихейството изглежда е било широко разпространено в долината на Нил още по времето на Св.Антоний, макар че успехът на това учение сред монасите по-късно без съмнение бива силно преувеличен (64). Знае се, че в периода на своето формиране християнското монашество не било запазено от изкривявания и еретически отклонения, както личи от случая с Евстатий Севастийски (65). Тази опасност трябва да е била особено голяма в Египет, където значителен брой анхорити и монаси, които се оттеглят в пустинята, се отдават с неочакван ентусиазъм на аскетически живот, но не всички от тях били добре подготвени за това служение – факт, който не благоприятства поддържането на монашеския живот на високо равнище. Но в очите на Православието това са хора способни на пагубни отклонения и онези монаси, които изпадали в дуалистична ерес, се озовавали в положението да са в опозиция на Църквата и бивали енергично и аргументирано осъждани (понякога и доста иронично) от Отците-пустинници и от богословите и съборите (66).

Няма съмнение, че в Близкия изток манихейството успява да оцелее толкова много векове, отчасти защото е могло да използва като плодородна почва за пропаганда на своите доктрини някои еретически движения в християнството, като например погрешният аскетизъм на някои секти и крайностите на изопаченото монашество. Но успехът на манихейството се дължи също и на един друг фактор: успоредно с влиянието на дуализма върху хетеродоксните форми на християнския аскетизъм се наблюдава и един противоположен процес в тези страни, където последователите на Манес са привличали привърженици в християнска среда; наблюдава се именно едно постепенно преминаване на християнски концепции и термини в манихейството. Това означава, че въпросното проникване е резултат от директно заимстване, защото и още самият Манес, чието намерение било да изнамери универсална религия, постоянно приспособявал учението си към съществуващите тогава вярвания и към религиозната терминология на цивилизациите и народите, които искал да привлече в своята вяра. Така идеите на Иисус били заимствани от самия Манес направо от християнството (67). Подобни опити да се съгласува манихейският дуализъм с учението на Църквата са били предприемани непрекъснато от последователите на Манес в християнските страни и именно те определят облика на новоманихейските секти в Близкия изток и на Балканите, по-специално – павликяните и богомилите.

В Близкия изток един интересен предшественик на методите на новоманихейския екзегезис е манихеецът Агапий, автор на Heptalogos – пространен трактат върху манихейската теология (68). Днес притежаваме кратко резюме на този труд у патриарх Фотий (69), но липсва изчерпателна информация за личността на автора (70). Във Фотиевия преглед Агапий се разкрива като един оригинален, но и в някаква степен синкретичен мислител, който се опитва да помири манихейството с популярната по онова време философия на неоплатонизма, и особено с догматите на Християнската църква. Като истински манихей Агапий държи на това, че съществува едно зло начало, имащо собствена същност и от вечност противопоставено на Бога; че тялото е противно на душата, която е съсъщностна на Бога; отхвърля Ветхия Завет и Мойсеевия закон, осъжда половото общуване, яденето на месо и пиенето на вино, излага и други характерно манихейски учения. Също така той открито изповядва редица християнски догмати, напълно противни на манихейството: вярата в троичността, Въплъщението, Кръщението, Разпятието и Възкресението на Христа, Възкресението на мъртвите и Страшния Съд (71). Той успява да стори това, както твърди Фотий, чрез „изопачаване и пренасяне на почти всичките понятия на благочестието и християнската религия, изпълвайки ги с различни значения – или странни и будещи погнуса, или уродливи и изглеждащи глуповати“, а също и чрез преподаване „по един порочен начин, под името на нашите догмати, съвършено различни неща“ (72). Няма съмнение, че Агапий е предвестник на онези новоманихеи – отчасти павликяни и богомили – които се усъвършенствали в умението да се придържат към самите християнски догми, които очевидно оспорват техните дуалистични разбирания. Те тълкували въпросните догми в съзвучие със собствените си вярвания, посредством свободно използване на алегоричния метод. Същото обвинение за номинално „съгласуване на словата на благочестието с кучешкия лай на нещата, които те установяват" (73), по-късно бива постоянно и гневно издигано от страна на Православието срещу новоманихеите. Де Ступ вероятно е прав като проследява у Агапий онези хитроумни трикове, чрез които павликяните, заради личната си безопасност, биха влезли под буквата на християнските догми, без да се отричат от вярата си. (74).

Горните бележки по разпространението на манихейството в Близкия изток между III и VII в. бяха направени, за да се обясни продължителния успех на тази секта във въпросния регион. Друг фактор, който без съмнение е улеснил разпространението на манихейството в източните провинции на Римската империя, е проникването на манихеи от Персия в Армения и Месопотамия. Сирийският писател от XIII в. Вархеврей споменава за пристигането в Армения и Сирия по времето на Юстиниан II (685–695 г.) на еретици, които той нарича „варвурияни", които на сирийски биват назовавани „малиунеи" и са всъщност една издънка на манихейството; тези еретици, изгонени от Персия, пристигнали в Армения и оттам в Сирия и дори взели да се настаняват в манастирите, които намерили там (75). Много е вероятно постоянните гонения на манихеите от страна на Сасанидската династия в Персия да са принудили много от тези еретици да потърсят убежище в прилежащите територии на Римската империя (76). Оттам те са могли да упражняват влиянието си върху Сирия, Армения и Мала Азия.

Доктрините на Манес, чрез своите непрестанни домогвания към сектантските движения в християнството, чрез повърхностното им приспособяване към учението на Църквата и посредством притока на манихеи от Персия, успяват да просъществуват почти до края на VII в. Именно тогава това, което остава от манихейството, бива трансформирано от павликянските секти – първата стъпка в новоманихейското движение, което идва да пренесе дуализма върху една голяма част от Южна Европа – от Черно море до Атлантическия океан.

ВТОРА ГЛАВА
НОВОМАНИХЕЙСТВОТО В БЛИЗКИЯ ИЗТОК

Арменските и малоазийски павликяни. Петър Сицилийски – един византийски посланик сред павликяните (869г.). Източниците на павликянството: Константин Самосатски и „църквата в Македония“. Павликяните през VII и VIII в.: гонения и схизми. Сергий и седемте павликянски „църкви“. Упадък и разруха на павликянската мощ. Учението на павликяните. Представлява ли павликянството възраждане на манихейството? Маркионити, масаляни и ворворити. Източникът на павликянството: легенди и факти.

През втората половина на VII в. павликянските секти се разпространяват върху обширни територии от Армения и Мала Азия. Съставлявайки граничното население на азиатските провинции на Византийската империя, павликяните неизбежно влизали в контакт с религиозния и политически живот на Византия. Византийските църковни и мирски власти правили редица опити да обърнат тези еретици към василевса. През VII в. императорите Константин IV Погонат и Юстиниан II предприели насилствени мерки срещу тях: вторият дори осъдил известен брой от по-упоритите павликяни на смърт чрез изгаряне на клада (1). Изглежда по време на императорите-иконоборци от VIII в. павликяните не са били подложени на гонения и са се пръснали навсякъде из Мала Азия – от Фригия и Лакония до Армения (2). През IX в., след управлението на Никифор I (803–811 г.), който по всяка вероятност е последният император, проявявал търпимост спрямо павликяните (3), срещу тях е било използвано безпрецедентно насилие. Михаил I, под давлението на Константинополския патриарх, официално въвел всеобщо наказание срещу еретиците. Гоненията продължили при Теофил и достигнали своя апогей при Теодора; в опитите си да изкорени ереста, тя заповядала поголовно избиване на павликяните, от което загинали хиляди (4). Насилствеността на използваните методи се обяснява с факта, че през IX в. павликяните представлявали както военна, така и религиозна заплаха за Византийската империя. В началото на века сред тях се появил един голям водач – Сергий; той успял да ги обедини, повдигнал духа им с усърдна мисионерска работа и сформирал добре организирани общини (5). Павликяните били войнствени и непокорни поданици на Империята; те често влизали в съюз с арабите, които постоянно извършвали набези във византийските територии. Павликяните си изградили укрепени градове около Militиния, в района на Сива, по западните граници на Армения; найважното селище било Тефрикия, което се превърнало в тяхна столица и резиденция на най-главните им ръководители – Карвиа и Хризохир (6). Военната сила на павликяните била толкова голяма, че армиите на Хризохир били в състояние да нападнат Никея и Никомидия, а през 867 г. да завземат и разграбят Ефес. В отговор на императорското предложение за мир Хризохир гордо поискал имперските провинции източно от Босфора да бъдат предоставени на павликяните. Това довело до кампаниите през 871–872 г., в които византийските армии излезли победителки. Тефрикия била изравнена със земята, Хризохир – убит, а военната мощ на арменските павликяни – сразена завинаги (7).

В 869 г. един имперски посланик – Петър Сицилийски, бил пратен от Василий I в Тефрикия (8). Той трябвало да уреди размяната на пленници с павликяните (9) и също така да преговаря за установяване на мир между императора и Хризохир. Петър останал в Тефрикия девет месеца и постигнал успех в първата от двете си мисии (10). Но неговите мирни предложения претърпели пълен провал, затова той се върнал в Константинопол през 870 г. (11), носейки на своя суверен прекомерните искания на Хризохир за отстъпване на Мала Азия на павликяните.

По време на своя деветмесечен престой в павликиянската столица, Петър имал много често възможността да проучи доктрините и обичаите на павликяните (12), след което решил да напише един систематичен труд, излагащ и оборващ тяхната ерес (13). Обезпокояващите новини, които чул в Тефрикия, направили този труд още по-необходим: той разбрал от самите павликяни, че възнамеряват да изпратят мисионери в България, за да разпространят тяхното учение в тази страна (14). Именно заради това Петър решил да напише този трактат не само за властите в Константинопол, но и за специална употреба в Българската църква, като в пролога се обърнал до архиерея на България (15). Този труд бил завършен през 872 г. (16).

Стойността на Петровата *Historia Manichaeorum* като извор за нашето знание върху павликяните е била обект на много дискусии. До неотдавна повечето учени бяха склонни да отхвърлят възможността за използване, както и надеждността на този документ (17). Но благодарение на работата на проф. Анри Грегоар изглежда, че Петър Сицилийски най-после е реабилитиран. В една встъпителна студия относно изворите за павликянството (18), Грегоар сочи *Historia Manichaeorum* като единствената пълна, автентична, надеждна и директна податка за историята, доктрините и обичаите на павликяните в Тефрикия. Всъщност с вторичен произход или второстепенна важност са другите извори, разглеждани от учените до този момент като значими: най-вече трактатът *Contra Manicheos* на патриарх Фотий (19); трактатът на „отец Петър“ за павликяните (20); пасаж в хрониката на монах Георги, посветен на павликяните (21); двадесет и четвърта глава от *Panoplia Dogmatica* на Евтимий Зигавин (22) и формула за отричане, предназначена за онези павликяни, които са се завърнали към Църквата (23). Първата книга на Фотиевия трактат, която единствена се занимава с историята и доктрините на павликянството, бива разглеждана от Грегоар като фалшификат от X в., но изследванията му върху Петър Сицилийски убедително показват, че *Historia Manichaeorum* трябва да се разглежда като основния и също така единствен източник на нашето познание върху павликяните в Тефрикия (24). Последните двадесет и две глави от *Historia Manichaeorum (XXI–XLIII)* са посветени на историята на павликиянските секти, приблизително от ок.668 до към 868 г.; този раздел от книгата има особена стойност.

Петър Сицилийски и по-късните византийски историци и богослови разглеждат павликяните като преки наследници на манихеите: манихейството и павликянството за тях са всъщност една и съща ерес (25). Едно сравнение между манихейските и павликянски доктрини ще покаже, че възгледът на Петър за произхода на едното от другото, макар и да е малко опростенчески, е в основата си правилен.

Този произход по същия начин се разкрива в прегледа, който Петър прави на източниците на павликянските секти. Според него павликяните първо са се появили в Самосата – един град при Ефрат, на границите на Сирия, Месопотамия и Кападокия. Някога, по време, което Петър не уточнява, една жена манихейка на име Калиника възпитала двамата си сина – Павел и Иоан – в манихейска вяра и ги пратила да проповядват между жителите на съседните земи. От имената на тези двама манихейски учители – Павел и Иоан – възникнало името на новата секта на павликяните (26).

От това крайно неясно сведение е невъзможно да се датира дейността на Калиника и нейните двама сина, нито пък можем да кажем кога учението на Павел и Иоан се е откъснало в същността си от примитивното манихейство. Петър Сицилийски става по-прецизен, когато говори за онзи, когото смята за истински основател на павликиянската секта. Това бил някой си Константин, арменец, роден в селцето Мананали, намиращо се на бреговете на Горен Ефрат, по време на управлението на Констанс II (641–668 г.) (27). Първоначално, бидейки последовател на Манес, както и на Павел и Иоан от Самосата, искал, както свидетелства Петър Сицилийски, да обоснове своето учение посредством Новия Завет. Освен това, за да избегне срамното клеймо, той атакувал манихейството и, за да „възроди злото“, – отхвърлил „манихейските книги“, употребявани от неговите съмишленици (28) (в същото време поддържал доктрините, изложени в тях) и постановил, че не бива да се четат други книги, а само Новия Завет. Константиновите реформи, според Петър Сицилийски, не били по никакъв начин отдалечаване от основните манихейски доктрини, а просто преобличането им в една форма, очевидно по-приемлива за християните. Затова той отхвърлил заедно с манихейските книги и „богохулството на Валентин, съдържащо трийсетте еона“, „легендите на Кубрик (Манес) за образуването на дъжда“ и други теории (και αλλα τινα) – с други думи това е онази част от манихейското учение (в частност космологическите митове), която найскандално опонира на християнските доктрини. От друга страна Константин заимствал някои елементи от „вярата на василидите“ и от останалите (και των λοιπων απαντων) и по този начин се явил като един „нов водач“ (νεος τις οδηγος). От времето на Константин, според Петър Сицилийски, павликяните, неразбирайки тези трикове, анатемосали с готовност (προθυμος) Манес и останалите манихейски учители (29). Прегледът, който Петър прави за ролята на Константин в реформирането на павликиянството, е ясен и последователен, без да взимаме предвид злостното му отношение, което има по-скоро абстрактен характер. Реформата (поточно казано – основаването) на павликянството от Константин е опит за пренасяне старите манихейски доктрини към едно очевидно съгласуване с християнството. Несъмнено Константин бил един от подстрекателите на разграничението, характерно за павликянството (по-късно и за богомилството), между едно екзотерично учение, предназначено за редовите членове на сектата и основаващо се главно върху Новия Завет, и от друга страна на едно езотерично учение, в което християнските писатели били тълкувани от тайната и устна традиция на посветените в съответствие с дуалистичните им възгледи (30). Константин, както е описан от Петър Сицилийски, бил всъщност реформатор на примитивното манихейство; това означава, че павликянството е разглеждано като един опит за помиряване на дуализма на Манес с учението на Евангелието; опит, подет от Константин. Една от найзабележителните християнски черти у павликянството е силното почитане на Св. ап. Павел. Тук инициатор също бил Константин.

Според Петър Сицилийски, той приел името на Силуан – придружителят на Св. ап. Павел (Деян.15–18 гл.; 2Кор.1:19; 1Сол.1:1; 2Сол.1:1), и под това име се настанил в крепостта Кивоса, около Колонея, на границата между Малка Армения и Понт. Там, според думите на Петър, той твърдял, че е „Силуан – споменатият в посланията на Апостола, когото Павел изпратил в Македония като свой верен ученик. Той показвал на учениците си книгата на Апостола ... като казвал: „вие сте македонците, и аз съм Силуан, пратен ви от Павел“ (31).

Павликянската община в Кивоса приела името на „църквата в Македония“ (32). Без съмнение това име било избрано, защото Кивоса се намиралала недалеч от Колонея: павликяните, които имали едно подражателно разбиране за Деяния Апостолски и Посланията на Св.ап.Павел, в никакъв случай не биха пропуснали пасажа в Деяния, където името на Македония е свързвано с термина κολωνια (33). Почти без съмнение Константин–Силуан е действителният основател на павликянската секта. Многото християнски елементи в павликянството – особено култът към Св.ап.Павел – могат да се проследят назад до реформите, които той е осъществил. Също така Константин бил инициаторът на практиката, разпространена сред последователите му, на павликянските „църкви“ да се дават имена, свързани с личността на Св.ап.Павел, както и лидерите на общините да се наричат по имената на онези ученици на Св.ап.Павел, които са исторически или посредством традицията свързани с въпросните църкви (34). Константин–Силуан бил глава на „македонската църква“ в продължение на двадесет и седем години и в крайна сметка бил арестуван и пребит с камъни до смърт по заповед на един имперски офицер – Симеон, пратен в Армения от Константин IV, за да потуши огъня на павликянската ерес. Така смъртта на основателя на павликянството съвпада с първото всеобщо гонение срещу павликянството, повдигнато от Константин IV (668–685 г.) и Юстиниан II (685–695 г.). Много павликяни отказали да си сменят вярата и били предадени на мъчения. Бихме могли да предположим, че тяхната твърдост по време на гоненията е впечатлила дори враговете им, защото самият Симеон – ръководителят на византийската наказателна експедиция – след завръщането си в Константинопол, се отрекъл от всичко, което придобил, тайно напуснал столицата, върнал се в Кивоса и бил приет в павликянската „македонска църква“.

Той приел името Тит – друг придружител на Св. ап. Павел, също както Силуан, свързано с Македония (2Кор.2:13;7:5–6;13–15) – събрал оцелелите ученици на Константин–Силуан и станал водач на арменските павликяни (35).

Симеон–Тит по-късно платил с живота си за своето отстъпничество от Православието: три години след като станал водач на павликяните, възникнал спор между него и някой си Юст – доведен син на Константин–Силуан. Ставало дума за добре познатия пасаж в Посланието на ап. Павел до Колосяните (1:16), което – от гледна точка на павликяните – трудно може да се съгласува с каквато и да е дуалистическа космогония; но е възможно свадата да е възникнала и на основата и на някаква лична завист. Юст се обърнал към епископа на Колонея, комуто открил всички тайни на павликяните. Епископът незабавно известил властите в Константинопол и император Юстиниан II, виждайки, че тази арменска секта, която смятал за изкоренена от баща му, все още съществува, заповядал да бъдат арестувани всички павликяни. Тези, които открито останали във вярата си, включително и Симеон–Тит били изгорени живи (ок.690 г.) (36).

Девети век бил и благоприятен, и – не за сектата. От една страна недостатъците на имперското гонение срещу павликяните позволило тяхното разпръсване в Армения и Мала Азия; от друга страна сектата била ослабена отвътре чрез поредица от схизми и междуособни борби, използвани от византийците и арабите, които несъмнено били доволни от възможността да ловят риба в мътните води на павликянските политици (37).

Една нова ера изгряла за сектата в началото на IX в. с идването на най-великия водач на павликяните – Сергий. Дейността му била твърде разнообразна: Сергий бил учител, реформатор, мисионер и организатор. За тридесет и пет години (801–835) той управлявал павликяните под името Тихик – ученик на Св.ап. Павел (Кол.4:7). Бидейки силна и сериозна фигура, той съживил нравствения живот на павликяните, който бил западнал в сравнение с този на техните предци. Самият Тихик – един запален мисионер, вдъхнал на последователите си ентусиазма, с който да разпространяват своята вяра. Петър Сицилийски цитира следните думи на Сергий, които удивително напомнят апостолски слова: „обиколих земята от Изток до Запад, от Север до Юг, като проповядвах Евангелието и Христа, лазейки на колене“ (37). В тези мисионерски пътешествия Сергий преминал пеша по цялата ширина на Мала Азия, от север на юг: той основал три нови павликянски „църкви“ – „Лаодикийска“ в Кинохорион, около Неоцезарея (в Понт); „Ефеска“ – в Мопсуестия (в Киликия), и „Колоска“ – в Аргун (Аргован), около Милитена (38). Имената и на трите църкви са свързани със Св.ап.Павел; „Лаодикийската“ в Понт получиила наименованието си от Лаодикия в Южна Фригия, спомената в четвърта глава на Посланието до Колосяните, където фигурира и името на Тихик (Кол.4:7, 16). Така към края на мисионерската дейност на

Сергий, павликянските „църкви“ в Армения и Мала Азия включвали, както следва:

1. „Македонската църква“ в Кивоса, около Колонея, основана от Константин–Силуан и възстановена след смъртта му от Симеон–Тит.

2. „Ахайската църква“ в Мананали, на източния ръкав на Ефрат; основана от Герасий–Тимотей (40).

3. „Филипийската църква“ (неизвестно местонахождение), основана от Йосиф–Епафродит (41).

4. „Лаодикийската църква“ в Кинохорион, недалеч от Неоцезарея.

5. „Ефеската църква“ в Мопсуестия.

6. „Колоска църква“ в Аргун (Аргован), недалеч от Милитена (42).

Последните три са основани от Сергий–Тихик.

7. Освен тези, както твърди Грегоар, павликяните разглеждали като своя матерна църквата в Коринт, основана от самия Св.ап. Павел. Така било комплектувано свещеното число седем – Коринт оставала църквата на Св.ап.Павел, а останалите шест – на неговите „преродени“ ученици (43). Престижът на Сергий сред павликяните бил толкова голям, че учениците му гледали на него като на самия Параклет. В своята мисионерска работа изглежда е постигнал изключителни успехи: Петър Сицилийски твърди, че за да го последват, брачни люде разтрогвали съпружеските си връзки, монаси и монахини, дори деца и свещеници ставали негови последователи. Несъмнено това е връхната точка, до която достига павликянската секта (44).

Но в същото време, пред лицето на тази сериозна угроза за православната вяра и сигурността на империята, във Византия се надигнали сили, които били решени да унищожат завинаги павликянската мощ в Армения и Мала Азия. Гоненията срещу павликяните били възобновени от Михаил Рангави, а кланетата, устроени от Теодора, нанесли сериозен удар върху тях. Много павликяни преминали границите на Византийската империя и намерили убежище при арабите, които гледали на тях като на съюзник, който може да бъде използван срещу Византия. Сергий, заедно с група последователи, бил приятелски посрещнат от емира на Милитена, в чиито земи се намирала „Колоската църква“. Именно там Сергий бил заклан в 835 г. (44).

След неговата смърт били извършени важни промени в организацията на павликянската секта: до този момент тя била организирана върху йерархически принцип и павликянските водачи, наричани συνεκδημοι (46), изглежда са обладавали някои жречески прерогативи. Но след смъртта на Сергий сменили йерархическата организация на сектата с демократическа: според думите на Петър Сицилийски, учениците на Сергий събрали последователите си в Аргун и „изкривявайки учението на своя учител Сергий и неговите предшественици всички станали равни по ранг; те повече не поставяли никой за учител (διδασκαλος) както преди, а били всички равни (παντες ισοι οντες). Въпросните συνεκδημοι били сменени от т.нар. νοταριοι, които били равни по ранг, но въпреки това сигурно са се отличавали от миряните (47).

Ние не знаем ефекта от тази реформа върху вътрешната сила на павликянската секта; във всеки случай военната ѝ сила достигнала своята връхна точка някъде около тридесет години след смъртта на Сергий, когато павликянските армии, предвождани от Хризохир (48), разпростряли своята власт над Пропонт и Егейско море. Разцветът на павликянската сила бил мощен, ала краткотраен: след като опитът да се запази мира с павликяните посредством мисията на Петър Сицилийски се провалил, византийските армии настъпили в 872 г. към окончателно разбиване на военната мощ на павликяните.

Петровият преглед върху историята на павликянската секта е от жизнена важност за всички, които се занимават с балканските дуалистически движения, защото от средите на павликяните в Тефрикия са излезли онези мисионери, които разпространили павликянството в България и които пряко спомогнали за възникването на богомилството.

От същото значение е и анализът, който Петър прави на павликянските доктрини (49), които имал възможност да изучава в Тефрикия. Според него най-характерната особеност на павликянството е неговият скрит дуализъм. Павликяните вярвали в две начала: едното – добро, а другото – зло; второто начало е творец и управител на съществуващия, видим свят, а първото – творец и господар на бъдещия свят (50). Схващайки материалния свят като творение на злото начало, павликяните, естествено, не биха приели християнската догма за Въплъщението. Защото как би могъл Христос, Който слезе от небесата, да е станал човек и да е приел плътта, която принадлежи на царството на злото? По този начин те идват до една докетска христология, според която „тялото“ Христово било с небесен произход, Неговото Въплъщение е само „привидно“, а също бива отричана и материалността на Светата Дева (51): не тя била майка на Христа, а „Небесният Йерусалим“ (52). Еретическо в тяхното неприемане на основни християнски догми е и това, че павликяните отхвърлят много от писаната и устна традиция на Църквата. От Свещения канон на Писанието те отхвърлят целия Ветхи Завет (клеймосали Пророците като „измамници и мошеници“) и Посланието на Св. ап. Петър, когото мразели като отрекъл се от Христа (53). Павликянският канон се състоял от Четириевангелието, четиринадесетте Послания на Св. ап. Павел, Послание на Св. ап. Яков, трите послания на Св. ев. Иоан, Послание на Св. ап. Иуда и Деяния на Светите Апостоли. Текстът бил идентичен с този, който ползва и християнската църква „без каквато и да е промяна в нито една дума“ (54). Вече бе спомената изключителната почит на павликяните към Св. ап. Павел, поради която те именували лидерите си на учениците на Апостола, споменати в неговите Послания, и по същия начин общините си – по имената на църквите, основани от Св. ап. Павел, също и споменатите в Посланията. Отделно от Писанията на Църквата павликяните ползвали някои послания на техния лидер Сергий–Тихик (55). Едно от тях, цитирано от Петър Сицилийски, било отправено до „Лъв-монтаниста“, и дори подсказвало някакви преки отношения между павликяни и монтанисти в Мала Азия в началото на IX в. (56). Тяхната позиция към собствения им канон е обусловена от дуалистическата им космогония и сериозно заразена с рационализъм. Текстът на Свещеното Писание за тях бил неприкосновен, обаче те съблюдавали не запазването от фалшификация на самия текст, а единствено учението на Христа, поместено в Евангелията, защото за тях Божието слово не представлява въплътеното Слово. От друга страна, отхвърляйки възможността за контакт между Бога и материята, павликяните били принудени да прибягват до свое собствено тълкуване, противно на учението на Църквата, в разясняването на някои събития, записани в Евангелието. Тези събития, които според Православното християнство са основани на освещаване на маерията, като например установяването на Тайнствата Кръщение и Евхаристия, били пресилено тълкувани от тях в един нематериален, фигуративен смисъл. Павликянският възглед за Евхаристията е особено типичен със следното: според Петър Сицилийски, павликяните отхвърляли тайнството Евхаристия и приемали, че хлябът и виното, дадени от Христа на Неговите ученици и Тайната вечеря били „символично“ Негови слова (57). Петър разказва известния епизод на допитването до павликянския лидер Гегнезий–Тимотей; той дава една добра илюстрация за алегоричния метод, така често практикуван от павликяните (и по-късно от богомилите) в интерпретирането на християнския догмат въобще. Гегнезий бил повикан в Константинопол от Лъв Исаврянин, за да представи своята вяра, за която византийските власти с основание подозирали, че е еретична. След като бил обвинен от патриарха в отхвърляне на Православната вяра, Кръста Христов, Божията Майка, Причащението с кръвта и тялото Христови, Съборната и Апостолска църква и Светото Кръщение, Гегнезий изповядал открито, че твърдо вярва във всички тези доктрини. Но, казва Петър, Гегнезий под Православна вяра имал предвид „своята собствена ерес“, под Кръст – личността на Христа, Който оформил тази фигура (кръст) със Своите протегнати ръце (58), под Божия майка Гегнезий имал предвид „Небесния Йерусалим“, под тяло и кръв Христови – просто Неговите думи, под Съборна и Апостолска – „общините на манихеите“ (т.е. на павликяните), под Светото Кръщение – отново Христос, подателят на „вода жива“ (Иоан 4:10). Колкото и невероятно да изглежда, тази мистификация се оказала успешна и Гегнезий се завърнал вкъщи в Армения, награден с почетна грамота – пропуск от императора (59). Трудно е да се повярва, че Петър Сицилийски е опростил тази история, която както изглежда, донякъде излага доверчивостта и лековерието на върховните византийски власти. Още повече историята сама по себе си заслужава пълно доверие и показва колко трудно трябва да е било за Църквата да води борба с еретиците, които, когато се случело да ги запитат, изповядвали пълна съгласуваност с Православното учение. От горните примери може да се види, че павликяните в тяхното дуалистическо отхвърляне на материята като носител на благодат, стигнали до пълна противоположгност на учението на Православната църква за тайнствата. Все пак не е ясно дали те са се отказали да ползват образи: отхвърлянето на иконите би било в съзвучие с техния възглед за материята, но, докато свидетелството е основано на тази гледна точка, това не може да бъде потвърдено със сигурност (60).

Павликяните не само отричали основните догмати, но и вътрешната организация на Християнската църква, в частност реда на свещенството. Думата πρεσβυτεροι била, както изглежда, особено омразна за тях, като обозначаваща в Новия Завет иудейските стареи, които организирали процеса срещу нашия Господ (61). Техните собствени старейшини – συνεκδημοι (заменени след смъртта на Сергий от νοταριοι) – не претендирали за апостолско приемство, а за духовното наследство от Св.ап. Павел. Като пазители на правата вяра, павликяните претендирали, че името „християни“ се отнасяло единствено за тях, докато православните били „ромеи“. Според Петър те обичали да започват всеки разговор с въпроса: „Кажи ми, кое е това, което ни разделя от ромеите?“ (62). Те не отхвърляли концепцията за Вселенска църква, но се молели в своите собствени общини (63). Павликяните изглежда са изпитвали особено отвращение към монасите: те приемали, че постстрижението в монашество е открито на Св. ап. Петър от Дявола, а Петър след това го дал на хората (64).

Петър Сицилийски набляга на това, колко трудно е било да се различат павликяните от православните християни. Също както своите бъдещи наследници – богомилите, павликяните не само се наричали християни, но в нравствеността, та дори и в доктрините, имитирали пълно съгласие с Църквата (65). Обвиненията в лицемерие, обикновено отправяни по тази причина, се обясняват с това, че външните им изяви, демонстриращи Православие, били широко използвани като оръжие за лична защита срещу гонителите, което пък по никакъв начин не противоречи на принципите в тяхната вяра, според които християнските догматически формулировки се приемат само като образна интерпретация. От друга страна павликяните били напълно готови да приемат мъченичеството, когато е необходимо (66), дори самият Петър свидетелства за тяхната забележителна храброст и себеотрицание (67).

Едно изучаване на павликянските доктрини естествено води до следните въпроси: могат ли павликяните да бъдат разглеждани като автентични представители на манихейството в Армения? Ако павликяните и манихеите са образували две различни секти, кога първите, все пак, са се отделили доктринално от вторите? Може ли да се намери друг, чужд на манихейството извор за доктрините на павликянството?

На първите два въпроса може да се отговори надълго и нашироко, като се разгледа *Historia Manichaeorum*. Блестящите доказателства, които Грегоар привежда в защита на Петър Сицилийски, окончателно разпръснаха скептицизма, който от дълги години пречеше на реабилитацията на трактата. Отричането на този най-важен извор доведе много учени до погрешни заключения относно историята и учението на повликянската секта (68).

Картината на павликянството, която Петър Сицилийски рисува, всъщност представлява едно реформирано и поопростено манихейство. Петър, който единствен от всички съвременни византийски историци на павликянството разполага със сведения за сектата от първа ръка, потвърждава категорично, че павликяните произхождат от манихеите и няма нищо по-убедително, което да ни накара да не му вярваме. Дори ако пренебрегнем, поради христологическа неясност, разказа на Петър за зараждането на павликянството при Павел и Иоан – синовете на манихейката Калиника, все пак от останалата част на разказа става пределно ясно, че истинският основател на павликянската секта през втората половина на VII в. е Константин–Силуан, който е основал своето учение върху манихейството, като се разграничил единствено от онези космологически и митологически разбирания, които звучали особено обидно за християнското ухо. От друг източник знаем, че „манихейски книги“, чието съдържание било използвано от Константин да изгради своето учение, съществували в Армения през VII в. (69). Онези, които се опитали да опровергаят произхода на павликянството от манихеите, наблягат върху факта, че павликяните, именно от времето на Константин–Силуан, анатемосали Манес и другите манихейски ересиарси. Този аргумент обаче е несъстоятелен, защото подобно поведение не било чуждо на самите манихеи. В едно манихейско писание от V в. например, Манес е описан като „грешен човек“ (70). Свидетелството на Петър Сицилийски за това, че павликяните анатемосали Манес, би било напълно възможно при някои от следните случаи: едно привидно отречение от каквато и да е връзка със зле прославилото се име на основателя на манихейството би било напълно в тон с павликянската практика да се симулира Православие при необходимост, за да се избегне вмешателство или гонение; второ, с откритото си разграничаване от Манес, павликяните биха могли да се надяват да представят като много по-убедителен своя опит за пренасяне на манихейски възгледи към християнството посредством разкрасяване на по-явните отлики (71). Накрая, нищо чудно павликяните, които Петър Сицилийски е чул да анатемосват Манес, да са принадлежали към недотам посветените членове на сектата, които може би не са били наясно със същинските ѝ корени.

Ако сравним доктрините на павликяните с тези на манихеите, тозчас ще открием едно поразително сходство между тях. С едно-единствено изключение всички по-главни павликянски догмати могат да се проследят у манихейството: вярата в две начала, отричането на Въплъщението, отхвърлянето на Ветхия Завет, антисакрементализма, твърде голямата почит към Посланията на Св. ап. Павел, показателния пример с името на християните, титлата „параклет“, приета от водача на сектата. В едно отношение, все пак павликяните се отличавали от манихеите: докато „избранникът“ във втората секта е обвързан да се въздържа от сексуално общуване, ядене на месо и пиене на вино, ние не откриваме и следа от такъв аскетизъм сред павликяните, според описанието на Петър Сицилийски. Вероятно тази разлика в тяхната нравственост се е дължала на факта, че двете секти следвали различен стил на живот: манихейският идеал за живот бил изначално съзерцателен и монашески, докато павликяните водели активен и дори войнствен живот. Обаче, оставяйки встрани тази значителна разлика, връзките, както доктринални, така и исторически, между павликянството и манихейството са извън всякакво съмнение. Павликяните не били идентични с манихеите, но манихейството трябва да се разглежда в много отношения като директен предшественик на павликянството (72). Фактът, че ред манихейски доктрини – особено космологическите митове – не могат да се открият в павликянството е изяснен напълно задоволително от разказа на Петър за реформите и опростяването, наложено върху манихейското учение от основателя на павликянската секта – Константин–Силуан, и без съмнение продължено от неговите наследници.

Въпреки това, би било грешно да смятаме, че манихейството е само едно влияние, причинило появата на павликянството. Трябва да се признае, че византийската теория, според която павликянството се явява като едно незначително, видоизменено продължение на манихейството, е незадоволителна. Самият Петър Сицилийски допуска, че павликянските ересиарси са добавили „някои празни понятия от по-ранни ереси“ (73), и че павликянството се явява като нещо ново (74).

Църковните историци до неотдавна държаха да подчертават връзките между павликяни и маркионити (75). Арнак – най-големият авторитет в изследванията на маркионитството, е доста предпазлив по отношение на този възглед: в авторитетната си книга за Маркион признава, че след дълго и внимателно изследване на отношенията между маркионити и павликяни, той не може да стигне до каквото и да е неоспоримо заключение в този дух. Той само предполага, че поради близостта си павликяните са били под влияние на маркионитите от Източна Мала Азия и че от IX в. маркионитството в Близкия изток до голяма степен се е смесило с павликянството (76). Не е налице нито един опит от страна на Арнак да отиде по-надалеч в разрешаването на този проблем. Истина е, че разполагаме с непреки доказателства за историческия произход на павликяните от маркионитите, но настоящото ни познание върху павликянството не ни позволява да отхвърлим предпазливото изказване на Арнак, че косвените исторически свидетелства и най-вече поразителните съвпадения в доктрините на павликяни и маркионити ясно сочат за много близки връзки между двете секти.

Твърде разумно е да се предположи, че маркионитите и павликяните са живели в тясна географска близост. Армения, родното място на павликяните от VII в., още в средата на V в. изобилства от маркионити (77), които били смятани от Православието за секта, близка до манихейството (78). През IV в. сред източните маркионити започва масово изселване от градовете, намиращи се в страната, за да избегнат гоненията (79). Това преселение довело до образуването на „маркионитски селища“ и спомогнало за оцеляването им в продължение на няколко века в отдалечени области. Планините и високите котловини на Армения били добра защита срещу строгия контрол на Църквата, и едва ли може да има някакво съмнение, че именно там, от втората половина на VII в., маркионити и павликяни са били в близък контакт и, борейки се срещу един и същ враг, са живели в съюз и единомислие.

Ако сравним възгледите на маркионитите и павликяните, ще установим забележително сходство, в някои случаи дори пълно съвпадение. Следните павликянски доктрини например вече са съществували в учението на Маркион: дуализмът между добрия бог и злия творец на света (80), докетството и отхвърлянето на Въплъщението (81), както и по-особения култ към Св. ап. Павел. В това отношение павликянството, изглежда, е било по-близо до маркионитството, отколкото до манихейството, защото, въпреки че и манихеите в опитите си да противопоставят Новия завет на Моисеевия Закон, са стигнали до заключението, че трябва да почитат Св. ап. Павел повече от всеки друг християнски писател, все пак в най-голяма степен Маркион е този, който гледа на Св. ап. Павел като на крайъгълен камък на истинската вяра, втори след самия Христос (82). Но може би най-поразяващата прилика между павликяни и маркионити е заложена в канона на Свещеното Писание, което те използвали. И двете секти не само отхвърлят Ветхия Завет и слагат особено ударение върху Посланията на Св. ап. Павел (също както и манихеите), но маркионитите, подобно на павликяните, твърде много почитали Евангелието според Св. евангелист Лука. За Маркион Евангелието според Св. евангелист Лука, в първоначалния му вид, било написано под божествено вдъхновение, както и в сегашната си сравнително по-свободна форма, поради „фалшификациите“ на иудейските апостоли (83). Още повече, че апокрифното послание до лаодикийците, погрешно приписвано на Св. ап. Павел, и използвано от павликяните, както твърди Арнак, има маркионитски произход (84).

Тези близки прилики между доктрините на двете секти накараха някои учени да разглеждат павликяните като наследници на маркионитите, а самото павликянство като на възстановяване на изначалното, чисто маркионитство (85). Обаче този възглед се отдалечава от свидетелството на Петър Сицилийски и не би могъл да бъде основополагащ. Арнак справедливо отбелязва, че зад многобройните прилики между маркионитство и павликянство, са налице важни особености, които ги различават (86). Например антисакраментализмът на павликяните не е част от учението на Маркион, чийто последователи практикували Кръщението, Евхаристията и дори обреди на Християнската църква (87). Освен това сред павликяните не откриваме и следа от дуалистичния аскетизъм на маркионитите, които, принуждавани от водачите на сектата, избягвали половото общуване и употребата на месо (88).

Така, приемайки за основно мнението на Петър Сицилийски, че павликяните произлизат най-вече от манихеите, трябва да се съгласим, че маркионитството също играе важна роля във възникването и развитието на павликянските възгледи. От една страна това е важно, за да стане възможно отхвърлянето на твърдението, че манихейството е упражнявало директно влияние върху павликянството, най-малко в началото на историческото развитие на сектата; от друга страна, маркионитският характер на някои павликянски учения в никакъв случай не може да бъде отречен. И двете византийски теории – за произхода на павликяните от манихеите и от друга страна възгледът, че павликянството е само едно съживяване на маркионитството, са неточни, когато се разглеждат независимо една от друга; *двете теории би следвало да се допълват*. Това сигурно означава, че доктриналните реформи, въведени през VII в. от павликянския водач Константин–Силуан, и, които Петър Сицилийски описва като отхвърляне на някои манихейски догми и заимстване от някакви други източници, е в голяма степен присвояване на известни маркионитски позиции. Можем да приемем, че влиянието на маркионитството е отслабило донякъде първоначалния манихейски космологически дуализъм на павликяните и е приближило, най-малко външно, учението им до православното християнство. (89)

Независимо от манихейство и маркионитство обаче, ние сме длъжни да разгледаме едно друго, най-малкото отчасти дуалистично движение, което е упражнявало известно влияние върху павликянската секта в Армения и Мала Азия, и чиито доктрини по-късно имат пряко и решаващо въздействие върху развитието на балканското новоманихейство.

Доктрините на масалянската секта, с едно-единствено изключение (90), са ни известни от свидетелствата на православните й оппоненти (91). Името масаляни – или месаляни – произлиза от сирийския израз „онези, които се молят“, чийто точен гръцки еквивалент е ευχιται. В гръцките източници и двата термина се използват като синоними в описването на сектантите. Някои от доктрините им са еднакви с тези на павликяните. Те осъждали Християнската църква и нейната йерархия; тълкували Новия Завет индивидуалистично; не вярвали в същинското пресъществяване в Евхаристията, но споделяли тайнството, за да бъдат в привидно съгласие с практиката на Църквата. В други отношения обаче, се различавали от павликяните: основната доктрина на масаляните била, че във всеки човек по рождение живее демон, който не може да бъде изгонен чрез Кръщението, а само чрез молитва (92). Както сочи и името им, масаляните приемали молитвата за основно занимание на човека; гледали на нея като на необходимо и достатъчно условие за неговото спасение. Изисквали да се следва поръката на Св. ап. Павел: „Непрестанно се молете“ (1 Сол. 5:17), и поддържали, че само те разбирали истинския смисъл на Господнята молитва. Тайнствата били безсилни и ненужни. Вярвали, че резултатът от непрестанната молитва е приемане на Дара на Духа Светаго; посредством очистване от всички страсти този Дар дарявал душата с ясновидство и пророчество, с помощта на които те съзерцавали Светата Троица с телесните си очи. Масаляните смятали, че в това състояние душата изпада в свещен делириум, който се проявява в подскачане, танцуване и символическо потъпкване на победения демон. Поради това масаляните били наричани също ενθουσιασται (93) и χορευται (94). Онези, които не можели да достигнат това състояние на съвършенство, трябвало да спазват строг аскетизъм: живеели в пълна бедност, само от подаяния (95), отказвали всякакъв физически труд, защото им пречел на съзерцанието и често приемали монашеско пострижение. Набирали привърженици главно сред обитателите на православните манастири. За онези от тях, които все пак успявали да изгонят демона, грехът ставал невъзможен и дисциплината и строгостта – излишна. Това вярване обикновено ги вкарвало в най-пошли сексуални оргии, с които православните свързвали масаляните. Така крайният аскетизъм и крайната разпуснатост се явяват равнозначни характеристики за поведението на тези еретици (96). Понякога и жени приемали учителско служение в сектата (97), така както било между манихеите, монтанистите и маркионитите.

Всеобщо признато родно място на масаляните е Месопотамия и Осроене (по-точно около Едеса). През втората половина на IV в. голям брой от тях се пръснали към Сирия и Мала Азия, където присъствието им е засвидетелствано в Памфилия и Ликония (98). Те били изгонени от Сирия по инициатива на Флавиан – патриарх Антиохийски (99), но заразили с ереста си няколоко манастира в Малка Армения; епископът на Мелитена, като получил сведения за сектата от Флавиан, изгорил масалянските манастири и ги изгонил от техните обиталища (100).

Тези мерки обаче постигнали незначителен ефект, и през V в. масаляните се радвали на невиждан разцвет. Били особено многобройни в Сирия след смъртта на Флавиан (404 г.). В Мала Азия, освен в гореспоменатите провинции, се заселили в Ликия и Кападокия (101). В Армения техните възгледи били осъдени от събора в Шахапиван (447 г.) (102). Ереста била осъдена на Третия Вселенски Събор в Ефес през 431 г., който наблегнал на лъжливите концепции за аскетизъм, приети от масаляните, и тяхната склонност да търсят убежище в манастирите (103).

Сведенията за масаляните между VI и VII в., с които разполагаме, са основно от арменски източници. В Армения сектантите, изглежда, са били много на брой, съдейки по осъждането им от вселенските патриарси Йоан Отсунски в VIII в. и от Григорий

Нарекски в X в., като и двамата ги свързвали с павликяните (104). В VIII в. масаляните са споменати от Св. Йоан Дамаскин, отново по повод на това, че могат да бъдат намерени най-вече в манастирите (105). През IX в. Фотий говори за тях, като за все още съществуващи (106).

Въпросът за наличието на преки доктринални и исторически връзки между масалянската и павликянската секти остава неизяснен поради липсата на достатъчно ясни доказателства. Тук, както при енкратитството, монтанизма и новациянството, твърде възможно е общата им дуалистична и антисакраментална тенденция да се дължи на споделянето на определени идеи и на духовната нагласа, очертани накратко в предидущата глава, които са по-стари от самото манихейство. Все пак отъждествяването на масалянството с павликянството от един техен съвременник и арменски църковник, плюс факта, че няколко центъра на масалянството през IV и V в., като Ликаония, Кападокия и Западна Армения, дават подслон на голям брой павликянски колонии през VIII и IX в., недвусмислено показват, че поне в Армения двете движения са съществували по едно и също време и дори в някаква степен са се смесили едно с друго. Но дори да пренебрегнам вероятното влияние върху павликянството, масалянската секта пак държи едно от предните места в историята на европейските дуалистични движения, поради своето дълготрайно въздействие върху развитието на богомилството на Балканите, което ще бъде разгледано в следващите глави.

Нищо чудно известно влияние да е било оказано върху павликяните и от страна на ворворитите – една по-мистериозна секта, чиято дейност в Армения през първата половина на V в. е предизвиквала безпокойство във висшите кръгове във Византия. Арменският католик Сахак получил писмо от Атик – патриарх Константинополски, в което патриархът го молел от името на император Теодосий II да покръсти ворворитите, или пък да ги изгони от диоцеза си. Сахак се оказал принуден да предпише смъртно наказание за тях (107). Възможно е обаче тези арменски ворворити да са били масаляни под различно название (108); или още по-вероятно гностическа секта, защото отношението към тях е същото, както към съвременните ересиологисти (109). Името, производно от гръцкото βορβορος (нечистотия), вероятно им е било дадено заради това, с което били известни: безнравствен живот и ритуали. Ако арменските ворворити са били гностици, павликяните биха могли да заимстват от тях някои дуалистични традиции (110).

Тук трябва да се кажат няколко думи за арменските тонраки, които почти сигурно се намирали в близки родствени отношения с павликяните (111). Техен основател бил някой си Семват, живял в първата половина на IX в. в района на Тонрак, северно от езерото Ван, недалеч от планината Арарат. Арменските писания, които споменават тонраките (112), с едно-единствено изключение (113), ги разглеждат като нещо отделно от павликяните. Но павликянските и тонракските доктрини имат много сходни схващания. Сектата тонраки, макар и да анатемосва Манес, вярва в две начала: смята, че земята е сътворена от дявола, отхвърля почитането на Светата Дева, Тайнствата, Кръста и реда на свещенството; пренебрегва черквите, иконите и реликвите, и приема, че Мойсей е инспириран от дявола. Освен това проповядвали: „да обичаш Павла и да мразиш Петра“. Както павликянинът Сергий, подобно на Манес, бил смятан от последователите си за параклет, водачът на тонраки държал да е Христос. Сектата тонраки процъфтяла в Армения между IX и XII в., продължавала да съществува и през XIX в., когато един наръчник, съдържащ доктрините им – „Ключът към истината“, все още се ползвал от тях (114). „Ключът към истината“ винаги бива разглеждан като паметник най-малко от IX в. и твърде възможно да е бил използван от първите членове на сектата. Все пак в своята запазена до наше време форма, той показва някои адопционистки особености и, докато затвърждава в много отношения картината на тонраки, рисувана от средновековните арменски писатели, в същото време съдържа съществени недуалистични възгледи, като признаване на тайнствата Кръщение и Евхаристия и вярата, че Бог (а не дяволът) е сътворил света. Като една адопционистка книга, вероятно приета по-късно от сектата тонраки, тя не може да се разглежда като достоверен източник на информация за средновековните тонраки и още по-малко за павликяните. Отношението на тонраки към павликяни не може да бъде точно определено с настоящите ни познания върху първата секта, но връзката между двете е почти сигурна, както и хипотезата за един и същ произход (може би маркионитски) (115).

Необходимо е да се разгледа и още една теория, отнасяща се до произхода на павликяните, която мнозина споделят до ден днешен. Важността на тази теория не се състои в заключенията ѝ, които са напълно погрешни, а по-скоро в това, че поставя все още неразрешения проблем с името на павликяните.

Според мнението на Петър Сицилийски, споделяно от болшинството византийски историци и богослови, павликяните са получили името си от името на Павел, или от неговото име, плюс това на брат му Иоан – синовете на Калиника от Самосата, предполагаемите основатели на павликянската секта (116). Споделящите този възглед, обаче се сблъскват със затруднението да изяснят точната деривация на гръцката форма Παυλικιανοι. През X в., Псевдо–Фотий показал известно колебание при уточняването на източника на това име и цитирал мнението, общоприето по онова време – че Παυλικιανοι е изопачена форма на Παυλοιωανναι, което е по-ясна производна от имената на Павел и Иоан (117). Съвременните учени погледнаха твърде скептично на тази теория (118), а няколкото сентенции, приписвани на Павел, Иоан и Калиника в *Historia Manichaeorum* са твърде неясни, за да позволят етимологията на името „павликяни“ да бъде всецяло основано върху този хипотетичен разказ за техните исторически корени.

От друга страна някои историци предпочетоха да изведат името на павликяните от Св. ап. Павел (119). Специалната почит на павликяните към този апостол и техният обичай да наричат водачите си по имената на Павловите ученици изглежда оправдава тази деривация. Все пак въпросната теория все още не обяснява формата Παυλικιανοι, която не е една проста производна от Παυλος.

Опит за изясняване етимологията на Παυλικιανοι бе извършен от Макърчиян: според него името е от арменски произход и би могло да възникне само на арменска почва; формирано е от корена Pol (Paul) и дериватния суфикс „ik“; излиза, че „Paulikiani“ е арменски дериват от „Pauliani“ и буквално би означавало „последователите (или синовете) на презрения дребен Павел“. Този персонаж, когото арменските християни насмешливо назовавали Polik, не би могъл да е Св. ап. Павел, правилно или погрешно смятан за същинския учител на павликяните (120). Теорията на Макърчиян не бе успешно опровергана и не бе предложено по-задоволително изяснение на източника на името „павликяни“. Затова изглежда, че произходът на названието „павликяни“ от арменското Polik може да бъде прието.

Кой е този Polik? Според Макърчиян той може да е бил известният еретик Павел Самосатски – епископ на Антиохия през III в. За чест на Макърчиян е нужно да се спомене, че той разглежда тази връзка между павликяните и Павел Самосатски като една чиста измислица и резултат от неудобна неяснота, при положение, че „учението [на Павел Самосатски] няма нищо общо с павликянството“ (121). Все пак други учени, по-специално Конибиър, излагат на преден план възгледа, че павликяните произлизат пряко от учението на Павел Самосатски, епископ антиохийски. Конибиър се опита да докаже, че учението на павликяните представлява възраждане на „първично“ адопционистко християнство, на което Павел Самосатски бил един от най-забележителните сторонници. Неотдавна същото мнение представи Л. Петит, който посочи, че докато Западна Армения влиза в кръга на богословската школа на Цезарея, югоизточната част на страната остава за един дълъг период от време под влиянието на антиникейските постановки на Антиохия, в частност – адопционизма (122).

Аргументът на Петит все пак е стойностен, когато се приложи към онези павликяни, които ние разглеждаме, т.е. онези на запад от Ефрат, които са били в директен контакт с Византийската империя и Балканите, понеже техният дом бил не в Югоизточна, а в Западна Армения. Все пак крайно време е да се изостави тази всецяло тайнствена теория за връзки между павликяните и Павел Самосатски; теория, чиято правота не може да бъде доказана, нито доктринално, нито исторически (123).

Доктрините на павликяните и тези на антиохийския епископ открито си противоречат в много пунктове. Например адопционистката теория на Павел Самосатски е диаметрално противоположна на докетическата христология на павликяните; и двете, без капка съмнение, отхвърлят пълната действителност на Въплъщението, но по противиположни причини: Павел Самосатски, в опита си да наблегне на Божието единство, рзглежда Христос не като Богочовек, а като човешко същество, което поради своето смирение и поради преизобилната си добродетел, приело по благодат името Син Божи (124); павликяните пък, начеващи от един фундаментален дуализъм между небесния Бог и злия творец на света, смятат, че Христос е небесно същество, неспособно да приеме плът, която принадлежи на царството на грешния Демиург. Още няколко примера биха могли да бъдат приведени в подкрепа на опозицията между възгледите на павликяните и Павел Самосатски: така например иудаистическите тенденции, присъстващи в учението на Павел (125) са в контраст с фундаменталния антииудаизъм на павликяните.

Всички исторически свидетелства по същия начин са в ущърб на какъвто и да било произход на павликяните от Павел Самосатски. Барди, в авторитетния си труд върху Павел Самосатски, сочи, че той никога не е учредявал дълготрайна школа и че „самосатовата секта“ всъщност изчезва през V в. (126). Ала споменът за еретическия епископ на Антиохия дълго време остава жив поради нередките изобличения на учението му, отправяни от Отците на Църквата, най-вече от Св. Йоан Златоуст. Именно това става причина Павел Самосатски да се превърне в „герой на легендарни истории, които нямат нищо общо с действителността“ (127), и неговото предполагаемо влияние несъмнено е една от тези легенди.

Според Петър Сицилийски, павликяните проследявали своите корени до Павел и Иоан – синовете на манихейката Калиника от Самосата. Да се отъждествява Павел с Павел Самосатски е хронологически невъзможно, тъй като Павел Самосатски е станал епископ около 260 г. (128), когато започва да проповядва възгледите си, следователно майката на епископа антиохийски не би могла да бъде манихейка (129). От друга страна въпросното отъждествяване изглежда е направено от враговете на павликяните: още в началото на IX в. павликяните биват обвинени за последователи на Павел Самосатски, защото Петър Сицилийски разказва, че те анатемосали Павел Самосатски заедно с Манес (130). Това вероятно означава, че въображаемата връзка между павликяните и Павел Самосатски е причинила едно объркване между епископа антиохийски и друг „Павел от Самосата“ – синът на Калиника, който според Петър Сицилийски, бил един от основателите на павликянската секта. Кога павликяните са получили името си от Павел – синът на Калиника, и дали Полик бил някой друг еретик, носещ името Павел, засега остава един нерешен проблем, докато историческите извори за павликянската секта са все още недостатъчно познати (131).

Въпреки че проблемът за възникването на павликянството бе отделен от свързаните с него легенди и предполагаеми прибавки (132), все още не може да се каже, че в крайна сметка е напълно осветен. Някои исторически аспекти си остават донякъде неясни. Едно обаче е ясно: павликянството възниква под комбинираното влияние на манихейството и маркионитството, а донякъде и на масалянството. Очевидно не може да се оспори манихейският източник на павликянския дуализъм, но и маркионитският характер на няколко павликянски възгледа изглежда също така неоспорим. Сравнено със същинското манихейство, павликянството, най-малко във външните си изяви, стои по-близо до християнството. В своята строга съгласуваност с Новия Завет, то е по-близо до учението на Маркион. Разликата между манихейство и павликянство е по-скоро между една нехристиянска дуалистична религия, която търси постепенно да се приспособи към християнството (манихейството) и един опит за „реформиране“ на самото християнство на основата на дуализма (павликянството) (133).

ТРЕТА ГЛАВА
ВЪЗНИКВАНЕ НА БАЛКАНСКИЯ ДУАЛИЗЪМ

I. *Появата на павликянството в България*: българите, славяните и Византия. Езическата религия у българите. Павликянската проповед в IX в.

II. *Възникването на славянското християнство*: Покръстването на Борис и израстването на Българската Православна църква. Бунтът на болярите срещу християнството. Временното присъединяване на България към Римския престол. Павликяни, монофизити и иудеи в България. „Дуалистичната вяра" и възраждането на езичеството. Извори на славянската култура; делото на Св.Климент и Св.Наум. Разпространението на масалянството в България; развитието на ереста в началото на X в.

III. *Влиянието на Византия в България*: Противопоставянето на еретиците на византийските институции. Византинизация на църквата и държавата при Симеон и Петър. Социално и икономическо развитие на България: ефектът му върху израстването на ереста. Монашество и ерес в България през X в. Благоприятна среда за ереста.

Петър Сицилийски, съдейки по голямото му безпокойство за Православието на Балканите, вероятно не е знаел, че много преди 870 г. в България вече е имало павликяни.

През VIII и IX в. византийската външна политика целяла преди всичко запазването на империята от непрестанните нашествия на вражески сили по източната и северната граница. На изток арабите, често в съюз с павликяните-еретици, били източник на несекващи проблеми. Северните погранични територии на Тракия – постоянното бойно поле на Империята в борбата ѝ с нашествениците от север – територии, оставени от VI в. без защита срещу опустошителните действия на авари и славяни (1), през VIII в. се превръщат в път на войските на българите през честите им нападения в сърцето на Империята (2).

Изправени пред двойната необходимост за защита от изток и север, няколко византийски императора следвали политика на прехвърляне на групи арменски еретици в Тракия. Това изглеждало най-ефикасният начин да се разбият еретическите общини, и, със заселването им в един регион, гъсто населен от християни, да бъдат подготвени за едно по-лесно възприемане на Православието. Освен това, се смятало, че онези от тях, които били извесни с твърдоглавието и войнствеността си (като павликяните) биха могли да бъдат буфер срещу нападенията от север.

Византийската политика на презаселване на азиатски поданици в различни европейски провинции била отдавна известна и Тракия била една традиционна територия за колонизация. И Диоклециан (3), и Ираклий (4) са прехвърляли групи азиатци в Тракия.

Император Константин IV Копроним, чиято външна политика била направлявана от враждебността му към България (5), на два пъти прехвърлял компактни човешки маси от изток в Тракия. През 745 г., според Теофан, една голяма колония от сирийски монофизити–еретици била разположена в Тракия (6). През 757 г. (7) Копроним прехвърлил известен брой сирийци и арменци в същата провинция от Теодосиопол и Митилена. Тяхната функция била да попълнят опустошените райони на Тракия, ала според Теофан те всъщност станали проводник за разпространениетоето на павликянската ерес в страната. Никифор пък твърди, че императорът щедро се погрижил за нуждите на новозаселените (8).

Военните цели на Копроним в колонизацията на Тракия са напълно ясни и нямат никакви религиозни мотиви (9). Това се доказва от последвалите събития: сирийците и арменците били заселени в големия брой крепости, изградени от Константин по продължение на границата с българите. Като разбрали за заплашителните намерения на императора, българите се опитали да постигнат съгласие с него относно крепостите (10). След като опитът им се провалил, те превзели Тракия, като стигнали чак до Голямата стена, която опасвала Константинопол. Константин обаче ги атакувал внезапно и ги отблъснал, причинявайки им големи загуби (11).

Следващото преселение на азиатци в Тракия било извършено от Лъв IV Хазар през 778 г. Колонистите пак били еретици – сирийски яковити, пленени от византийците по време на кампанията около Германикея (778 г.) (12).

Въпреки че тези азиатски еретици били заселени от Константин V и Лъв IV в градове, които поначало са в границите на Империята, те по-късно проникнали и в България. През VIII, IX и X в. тази колонизирана погранична територия между Византия и България постоянно преминавала от ръцете на едните в ръцете на другите. Всяка атака на българите предполагала навлизане в Тракия – така българският хан Телец превзел някои от пограничните градове в Тракия през 763 г. През 796 г. Кардам стигнал чак до Версиниция, недалеч от Адрианопол. Крум устроил ужасяващо опустошение на Тракия между 807 и 814 г., а в 813 г. опънал лагера си точно срещу стените на Константинопол. След превземането и разрушаването на Адрианопол, той прехвърлил населението на града, наброяващо десет хиляди души, на северния бряг на Дунава. Наследникът му Омуртаг, по същия начин преминал през Тракия отвъд Адрианопол и се върнал с пленници и плячка (13).

Твърде вероятно е между многото пленници, взети от българските войски в Тракия и насилствено заселени в различни части на България, да е имало и павликянски еретици, чиято мисионерска усърдност да е намерила поле за изява вече в няколко страни. Така към средата на IX в. голям контингент от тях са били включени в българските земи, когато големите тракийски градове Сердика и Филипопол са анексирани от българите (14). Броят на еретиците би трябвало да се е увеличил още повече след анексирането на Македония през 864 г.

Тази политика на колонизиране била напълно погрешна с оглед нейните първоначални цели. Като военна сила арменските и сирийски гарнизони в Тракия не оправдали възлаганите им от византийските власти надежди, като се показали неспособни да спрат честите нападения на българските войски в сърцевината на Тракия, та чак до стените на Константинопол. Освен това тези колонисти и в частност павликяните нямали никакво намерение да изоставят еретичните си разбирания в резултат от контакта си с Православието, дори се възползвали от възможността открито да проповядват и разпръскват ереста в Тракия. Но в едно отношение те стават неволна причина за ослабването на България и то по начин, който византийските императори не биха могли да предвидят. Постепенното проникване на павликянството в България и последвалото разпространение на еретически доктрини в тази страна става сериозна заплаха за установяването на Православната църква, и прокарва пътя за няколко антицърковни движения, които се превръщат в ожесточени противници на Византийската църква през следващите векове. Най-важната и опасна била богомилската ерес.

Каква е била съдбата на тези павликянски мисионери в България? За да отговорим на този въпрос е необходимо да разгледаме религиозната, етническа и социална ситуация в България по времето, когато тези еретици започнали да проникват в страната. Само така би станало възможно да се схванат причините за успеха на павликянската пропаганда в България.

Нейното начало може да бъде поставено някъде във втората половина на VIII в., след преселването на сирийски и арменски еретици в Тракия от Константин Копроним. България тогава съществува като организирана държава едва от един век. В 679 г. българите – едно ~~тюркско-татарско племе~~ (15), ~~близко до хуните,~~ под водачеството на техния хан Аспарух, напуснало степите на

Южна Русия и, преминавайки река Дунав, навлязло във Византийската провинция Мизия (16). Местното население, което те заварили се числяло към източния клон на южните славяни, значителен брой от които се пръснали върху целия Балкански полуостров от VI в. и уседнали в обширен район, обхващащ долините от Морава и Тимок, Македония, Тракия, Албания, Епир, Гърция, та дори Пелопонес. Свързването на тези два различни расови елемента – българския и славянския – формирал основата на българската нация. Първите, макар да били една малка група, наложили ? обичаите и институциите си на славяните, които по този начин първоначално се превърнали в подчинена раса. Българската държава била военизирана и аристократическа: централната и местна власт била в ръцете на болярите, а върховната власт принадлежала на Великия Хан (17). В течение на периода VIII–IX в. аристократическото българско малцинство бива постепенно абсорбирано в славянския елемент, чиято сила и влияние непрекъснато се увеличавали. Нарастващата значимост на славяните в България се дължала не само на този процес на расова асимилация, но и на честата поддръжка от страна на хановете, които били принудени да разчитат на славяните, за да неутрализират голямата мощ на българските боляри; освен това те били подкрепяни и от Византия, която гледала на тях като на най-удобния посредник за упражняване на влиянието ѝ на Балканите. За хана и болярите Византия си оставала традиционният неприятел. Аспаруховите приемници през VIII в. – Тервел (701–718); Кормисош (739–756) ; Телец (761–764) и Телериг (?–777) посветили много време и сили да водят войни с Империята (18).

През IX в. войските на Крум – най-силният от ранните български владетели (807–814) – на няколко пъти накарали Империята да трепери от страх. Но въпреки непрекъснатите опити, българите не успели да превземат Константинопол. Крум обаче успял да намали етническото раздвоение между българи и славяни до голяма степен чрез издаването на известния си сборник от закони, задължителни за всичките му поданици (19).

Агресивната политика на повечето ханове към Империята, найвече от хан Аспарух до хан Крум съдействала българската невъзприемчивост спрямо цивилизоващото ? влияние на Византия. Точно от това влияние се боели най-много болярите, които ревниво пазели своите стари привилегии, и ако някой хан се покажел приятелски настроен към Византия, той си навличал тяхното недоверие и обвинението, че желае да подчини страната на традиционния враг (20).

Положението обаче се променило след смъртта на Крум. През управлението на наследника му Омуртаг – в 815–816 г. – между

Империята и България бил сключен мир, продължил тридесет години; силите на хана били достатъчни, за да потушат всяко неподчинение или недоволство от страна на болярите. При тези обстоятелства в България неминуемо се почувствало византийското влияние, особено след като цялата книжнина се водела на гръцки език, тъй като все още не съществувала славянска писменост (21). Експанзията на Византия – най-великото духовно и културно средище на Източна Европа – тогава била дълбоко свързана с разпространението на християнството. Евангелизацията на онези народи, които влизали в съприкосновение с империята, била една от главните цели на Византийската православна църква. Балканските славяни, особено по времето на император Ираклий, били обект на специални грижи, тъй като мисионерската дейност сред тях се радвала на изключителен успех (22).

Разпространението на християнството в България било улеснено от присъствието в Мизия и Македония на християнски центрове, останали от времето преди славянските нашествия (23); както и от многобройните гръцки пленници, заселени от Крум в различни части на страната. По този начин християнството проникнало в България по същия начин и приблизително по същото време, когато и павликянството. По времето на Омуртаг (815–831) християнството било в процес на подем.

Една силна прослойка в България обаче гледала на това развитие с голямо безпокойство. За много българи християнството било синоним на византийско господство, на господството на една чужда и враждебна сила. Самият Омуртаг, вероятно по вътрешнополитически причини, започнал гонения срещу християните. Четирима епископи приели мъченичество, включително Мануил – архиепископ на Адрианопол. Споменахме също, че Омуртаг наредил на поданиците си християни да ядат месо по време на пости; онези, които отказвали да се съобразяват с тази заповед, били арестувани и предавани на смърт (24).

В България през IX в. съпротивата срещу християнството не била ограничена само в кръга на антивизантийската партия. Няма съмнение, че сред народните маси по онова време съществувала съпротива срещу новата религия, тъй като хората защитавали традиционните си езически вярвания. Характерът на тези вярвания е от значение и за изучаването на павликянството в България, тъй като павликянските мисионери, като носители на една нова религия, съвсем естествено се оказали в близко съприкосновение с наличната езическа религия на насеалението в България. Успехът на павликянската проповед в страната зависел от степента, до която езичеството било способно да задоволи хората, й от начина, по който павликяните гледали на тяхната привързаност към древните традиции.

За съжаление обаче, не е възможно да се даде ясна картина на предхристиянския култ в България, тъй като отнасящите се до проблема извори са оскъдни, неясни и илюстрират само общия характер на южнославянската демонология и ритуал. Най-ранният и основен преглед на тези вярвания е направен от Прокопий, който описва религията на славяните, нахлули в Балканския полуостров през VI в. Те почитали един върховен бог – създател на мълнията и господар на всички неща; почитали също и речни и горски духове, на които принасяли жертва в замяна на прорицателства (25).

Отделно от тези общи сведения за вярванията на ранните източни славяни, притежаваме и някои свидетелства, отнасящи се до езическия ритуал в България. Знаем за съществуването на езически празници, особено за този на лятното слънцестоене, честван в деня, който, след приемане на християнството, става навечерието на празника на Св.Иоан Кръстител (24 юни) (26), а също и за летния празник русалии (27).

Оскъдните сведения за българското езичество, могат да се допълнят от свидетелствата на някои исторически извори. Споменахме, че Крум, подготвяйки последното нападение над Константинопол, принесъл в жертва хора и животни (28). Омуртаг, давайки себе си в залог за приятелството с императора на Византия, се заклел върху меча си и върху вътрешности на принесено в жертва куче (29).

Малкият брой исторически свидетелства върху ранното славянско езичество, според Нидерле, не е случаен. Предхристиянският славянски култ в сравнение с този на други индоевропейски народи, се оказва, че е бил много по-неопределен и беден (30).

Това важи в най-голяма степен за южните славяни, които, за разлика от руските и балтийски славяни, изглежда са нямали отчетлив „кръг" богове или организирано свещенство (31). В България, двеста години след идването на Аспарух, консолидацията и унификацията на езическия култ била осуетена в още по-голяма степен, поради съществуването на расов и религиозен дуализъм между езичниците славяни и езичниците българи, които пък били шаманисти (32). Нито една от двете религии не била достатъчно силна да абсорбира другата и по този начин расовата и религиозна дихотомия била преодоляна едва след въвеждане на християнството. При тези обстоятелства едва ли може да има съмнение, че езическият култ на българите бил твърде немощен, за да обезпечи религиозното и културно развитие на страната им.

От друга страна, павликяните, чиято култура била на значително по-високо равнище, несъмнено били, поне до известна степен, способни да изпълнят ролята на просветители на българския ?

народ. Превъзходството им се дължи най-вече на факта, че тяхното учение, с целия си дуализъм, било заимствало много елементи от християнството. От изключителна важност е, че те ползвали Новия Завет; можем с право да приемем, че в някои случаи павликяните били първите, които донасят Евангелието на българите – езичници. Без оглед на тяхното еретическо тълкуване на Писанието, павликянските мисионери излъчвали нравствено превъзходство над езичеството, който факт идва да обясни несъмнения им успех в България. Не е ясно дали ранните павликяни са били противници на езическите вярвания или пък напротив – са приспособили тези вярвания към учението си (33).

Първоначалното преимущество, с което се сдобили павликяните в България, било подпомогнато от факта, че както е известно, тяхното учение не се противопоставяло на държавата. За тях би било немислимо да проповядват на византийска територия, но хановете, изглежда, са били доволно толерантни в областта на религията. Те противостояли на християнството, защото за тях то представлявало византийска имперска политика, но павликяните, макар че също били чужденци, не представлявали такава опасност. Притежаваме само косвени свидетелства за павликянската дейност в България през първата половина на IX в. (34), но няма съмнение, че тук доктрините им били разпространени (35).

Разрастването на християнството в България не можело да бъде възпирано до безкрайност посредством гонения. Евангелието се проповядвало в страната от православни мисионери и павликянски еретици. Още повече, че непрестанните контакти – културни и дипломатически – на българските ханове с империите на Изтока и Запада – Византийската и Франкската (36), несъмнено са ги накарали да се замислят за необходимостта България да заеме мястото си сред цивилизованите европейски народи. А това можело да се стане чрез отхвърляне на езическата изолация и приемане на Християнството. Християнските мисионери идвали обаче от Византия, а хановете и болярите естествено не били склонни да отворят България за свещениците и институциите, идващи от Константинопол. Именно по тази причина хан Борис (852–889) бил склонен да приеме Християнството от Запад и в 862 г. той сключил съюз с Лудвиг Немски (37). Този франко-български пакт, изглежда, бил насочен не само срещу Византия – традиционният враг както на България, така и на Франкската държава, но и срещу младата Моравска държава, чието бързо политическо израстване под доброто управление на Майомир и Ростислав предизвиквало недоволство у германските ѝ и славянски съседи. Моравците и византийците, които били еднакво заинтересовани от подкопаване на франко-българския пакт, бързо сключили съюз срещу тях. Този съюз, предизвикан от известното пратеничество на Ростислав във византийския двор (862 г.), ще остави дълбоки следи върху историята на славяните: непосредствените резултати били византийската мисия в Моравия (863 г.) с последвалото възникване на славянското християнство в Централна Еврапа и от друга страна – събитията в България, които през следващите години стигнали твърде далеч. За да парира франко-българския пакт и опасността от разпростирането на каролингското влияние и над България, император Михаил решил да действа. Византийската армия навлязла в България и Борис, чиято военна позиция била нестабилна, трябвало да капитулира: той приел императорските условия, разтрогнал съюза с франките и се съгласил да приеме Кръщение и да допусне гръцките мисионери в страната си. През 864 г. Борис заедно със значително множество български боляри бил покръстен, император Михаил му станал кръстник (38).

Приемайки кръщението в името на целия си народ, Борис направил повече за унификацията и централизацията на царството си, към което неговите езически предшественици напразно се стремели. Това било вечната цел на хановете – да преодолеят расовото раздвоение между българи и славяни. Някои от тях, като Тервел и Крум, успявали частично поради лични качества и с помощта на славяните. Но по времето на техните по-слаби наследници, които не смогвали да обединят различните етнически елементи в страната, техните успехи били до голяма степен заличавани. Неспособността на езичеството да унифицира и централизира се дължал на факта, че преследването на тези цели било прерогатив единствено на хана, от чиято личност и сила на характера в крайна сметка зависел техният успех.

Християнтвото било в състояние да осигури и двете цели: посредством приемането на равнопоставеността на расите в държавата, то спомогнало много за разрушаване на етническото раздвоение, а посредством своя принцип за божествения произход на властта, осветило и узаконило преимущественото положение на самодържеца. С помощта на Християнството Борис престанал да бъде езически хан и станал християнски славянски княз, като имал за цел да обедини южните славяни под своя жезъл.

Най-значителното следствие от Борисовото покръстване, било привързването на България към Византия чрез Православната църква. Новата вяра дошла от Константинопол и заедно с учението, нравствените норми и ритуала на Християнството, в България вече можели да проникват свободно политическите и обществени порядки.

Патриарх Фотий, който, като пръв вдъхновител на цялата мисионерска работа сред варварите, имал особен интерес в покръстването на България, сега приел положението на духовен отец на новопокръстения владетел и неговите поданици. През 865 г. той пратил на Борис едно дълго и поучително писмо, в което обяснил с обичайното си красноречие и яснота Тайнствата на християнската вяра и задълженията на християнския владетел (39). Патриархът изложил и Никео–Цариградския символ на вярата, и решенията на Седмия Вселенски събор, едно изяснение за изначалната християнска добродетел и предупреждавал Борис да се пази от всякакви отклонения от Православието и нововъведения в съдържанието на доктрините (40).

Писмото на Фотий може да служи като илюстрация за задачата, която стояла пред гръцкото духовенство в България във връзка с мисията му да затвърди Християнството. След проповядване на Евангелието, неговото най-неотложно задължение било да унищожи езичеството и ересите, и обедини в хармонична цялост народностните обичаи и християнския закон. Основното средство за християнизирането на България бил византийският канон и гражданският закон, и двата влизащи в състава на византийския номоканон. Няма съмнение, че гръцкото духовенство, изпратено в България след 864 г., е трябвало да следва византийския номоканон (41). Така, заедно с каноническите, покайните и служебните книги, в България била въведена и основата на византийския граждански закон, т. е. *Ecloga* на императорите Исавряни, заменил стария обичаен закон и станал основа за българския граждански кодекс (42).

Първоначално църковната организация и администрация на България била поверена изцяло в ръцете на гърци. Все още не можело да има местна българска йерархия, тъй като Християнството било все още в зачатък и до голяма степен импровизирано – внезапността на българското покръстване сварила неподготвени дори гърците (43). Лично патриарх Фотий поел незабавно под юрисдикцията си Българската църква. Това несъмнено говори за липсата на православен епископ в България до 870 г. (44).

Но самата внезапност, с която било взето решението за покръстването и бързината, с която било извършено – характерна за много от важните актове на Борис, били източник на заплаха за новоустановената Българска православна църква. Покръстването било насилствено за много българи, които по този начин станали християни само на книга. Още повече, че сред всички обществени прослойки християнството имало много врагове, които както открито, така и тайно пречели на въвеждането и налагането на новия закон: езичниците, бидейки все още мнозинство, в по-голямата си част негодували срещу опитите на Църквата да унищожи техните древни традиции и вярвания; павликянските еретици активно разпространявали антиправославното си учение; болярите наблюдавали с тревога как християнството се готви да унищожи древните привилегии и господстващата традиция в държавата, а освен това трябвало да се съобразяват с мирното навлизане на хора и институции от Византия – техният традиционен враг. И най-сетне, папският престол не преставал да храни надежда, че контактът, установен между Борис и Лудвиг Немски в 862 г., така рязко прекъснат през 864 г., би могъл евентуално да донесе плодове и да доведе до обвързването на България със Западната църква.

Всички тези фактори, които са налице в България от момента на покръстването, обуславят нейния вътрешен живот за няколко века напред и стават причина тя да се превърне в бойно поле за изява на голям брой антиправославни движения през цялата ѝ средновековна история.

Първите проблеми дошли още през 866 г. Много боляри, подкрепяни от някои българи с по-нисш обществен ранг, вдигнали въстание срещу Борис. Намерението им било да го убият и издигнат друг хан. Борис, чиято позиция била крайно неблагоприятна, събрал верните си следовници, които му били подръка, и с едно навременно нападение, описвано от тогавашните източници като блестящо, атакувал и разбил бунтовниците. Те били наказани с осбена суровост: петдесет и двама от водачите, които били в основата на заговора, били избити заедно със семействата им (45). Според Хинкмар Реймски, водачите на бунта били „intra decem comitatus“, което несъмнено означава, че те са били управители на десетте области, на които България била разделена (46). Именно поради това папа Николай I смята, че тези знатни хора са принадлежали към две отделни класи, чиято върхушка била окончателно посечена (47). Твърде възможно е и онова, което предполага Златарски – че най-силната съпротива срещу християнизирането е идвала от провинциите, където, далеч от бдителните очи, властта и усилията на Борис за централизиране, полунезависимата аристокрация е подстрекавала хората на бунт в защита на собствените си застрашени привилегии.

Изворите не ни казват дали бунтовните боляри са били особено привързани към езическите си вярвания и обичаи. Зонара твърди, че били недоволни от Борис, тъй като отхвърлил традициите на техните деди (48); Николай споменава в писмото си до Борис една по-важна причина, обясняваща въстанието на болярите: „dicentes, non bonam vos eis legem tradidisse“ (49). Би могло да се окаже, че основният мотив за бунта през 866 г. е бил социален и политически. Както бе вече показано, значителен брой от болярите по принцип бил против „lex Christiana“ (50).

Веднага след преодоляването на тази сериозна опасност за Православието, се случило друго събитие с огромна важност за новопокръстената страна. Още в същата година (866) Борис изпратил посланици в Рим с искане от папа Николай да даде наставления нему и на народа му в чистата християнска вяра. По същото време изпратил подобна мисия и при Лудвиг Немски, като искал от него епископи и свещеници, и по този начин се върнал към политиката си отпреди 862 г. Мотивът на Борис да се обърне към Рим, както изглежда, се коренял в надеждата му да извоюва независимост за Българската църква; независимост, която византийският патриарх не бил готов да му гарантира (51).

Това бил един удобен случай за папския престол. Векове наред папството претендирало за своите древни права над Източен Илирик, голяма част от който сега доборволно се завръщала под неговото покровителство (52). Първото, което папа Николай сторил, било да подготви специално писмо с отговори на поставените от Борис въпроси. Тези известни *Responsa Nicolai ad Consulta Bulgarorum* са забележителни със своята яснота, практичен смисъл и проницателност (53). Писмото било пратено в България заедно с делегация, оглавявана от двама епископи – Павел Популонски и Формоза Портуенски. Делегацията пристигнала в Плиска – столицата на Борис през месец ноември 866 г. (54). Следващата година пристигнала и група немски мисионери, оглавявана от Ерменрих – епископ на Пасау, изпратен от Лудвиг Немски в отговор на Борисовото прошение, но тъй като в България вече се било установило латинското духовенство, те били незабавно отпратени (55). Латинските епископи и свещеници се заели усърдно с работа си да подчинят България на Рим; гръцкото духовенство било изгонено и повечето от неговата дейност в продължение на две години била съзнателно унищожена (56).

Много от практиките, установени от гръцките свещеници, сега били напълно отречени от наследилите ги латински духовници. Папа Николай I изобличил пред Борис някои от тези практики като незадължителни или абсурдни (57). Латинските свещеници, отхвърляйки гръцкото миропомазване, настоявали, че всички българи ще трябва да бъдат препокръстени (58). Предполага се, че те се опитвали да разбият доверието на българите във Византийската църква посредством аргументите на папа Николай I: неканоничността на Фотиевото избиране на патриаршеския престол (59), папският примат (60), по-долното положение, заемано от Константинополската църква (61), и византийския империализъм (62).

Не е трудно да си представим объркването, настъпило у българския народ по отношение на Християнството, който в продължение на три години е трябвало да слуша византийски, латински и немски свещеници, след което му заявили, че гръцкте свещеници не били нищо повече от амбициозни измамници (63).

Това объркване станало още по-голямо, когато, следвайки решенията, приети на събора в Константинопол през 869–870 г., България била отново приобщена към Източната църква. На Българската църква била гарантирана в голяма степен независимост от Византия. Един новоопределен архиепископ, ръкоположен от патриарх Игнатий, пристигнал в България в 870 г. заедно с група епископи и свещеници, и тогава дошъл редът на латинското духовенство да бъде изгонено, а за гърците – да отхвърлят латинските техники и практики, за да оправдаят положението си (64). Българите сега били убеждавани, че латинските мисионери са еретици (65). По въпросите за църковното право и дисциплина след 870 г. гърците защитавали противоположни становища на онези, на които латинците държали между 866 г. и 870 г. (66). По въпроса за доктрините латинският догмат за двойното изхождане на Светия Дух *(filioque)* бил основният обект на атаките; трябва да се отбележи, че аргументите, които обикновено са били използвани за отхвърляне на този догмат, свидетелстват, макар и косвено, за дейността на павликяните по това време в България (67).

Няма никакво съмнение, че борбата между Византийската и Римската църква косвено е способствала за израстването на тази ерес. Споровете между съперничещите си йерархии се водели предимно по въпроси на дисциплината и ритуала. В областта на догматиката въпросът за *filioque* изглежда е бил единственият обект на противоречие. Но за българите, „adhuc in fide rudes“, различаването на основни принципи на Църквата и техния външен израз в нравствената и обществена сфера, се оказало мъчна работа. Изправени пред всеобхватни промени почти във всяка област на личния и обществения живот, те, естествено, не успявали да отличат повече от по-малко важното (68). А самото объркване вече било една благоприятна почва за ерес; павликянските учители спомагали за разпространяването именно на това объркване, като пренебрегвали единството на християнската традиция и твърде много наблягали на определени нейни аспекти в ущърб на други.

Освен това яростните спорове между представителите на двете съперничещи си църкви в България подкопавали престижа и на двете в очите на народа, който, намирайки се в неведение за същинското значение на промениете, изглежда е забелязвал най-вече противоречията между позициите и препирните на йерарсите (69). Вероятно именно това е било използвано от павликяните, които, в своята ненавист към Византийската и Римската църкви, не биха пропуснали такъв удобен случай да дискредитират и двете страни.

Настрана от тези общи размишления, съществува и заслужаващо доверие свидетелство, че по времето, когато Борис става християнин и налага вярата си на своя народ, павликяните усърдно проповядват в България. Начинът, по който са проникнали от Армения в Тракия през VIII в., и от Тракия в България през VIII и IX в., вече бе описан (70). Макар че 866 г. за тях не се чува нищо пряко, до твърде вероятно е да са действали в България през първата половина на IX в.

Известните *Responsa ad Consulta Bulgarorum* на папа Николай I – основен източник на сведения за вътрешната обстановка в България през третата четвърт на IX в. – съдържа няколко намеци за разпространението на еретически учения на българска почва, едно от които със сигурност е било павликянството. От думите на папата научаваме, че Борис поискал да узнае от Николай как трябва да се отнася с онези, чиито учения не са в съгласие с Апостолските заповеди (71). Князът също се жалвал заради пристигането в България на много „християни“ от различни страни, които проповядвали много и различни неща, и най-вече гърци и арменци (72). Въпросните „арменски“ християни по всяка вероятност са били павликяни. Сигурно някои от тях са били монофизити, дошли направо от Армения. Нужно е да се отбележи, че монофизитите, заселени в Тракия от Константин Копроним през 745 г. са сирийци, докато арменците, установени тук от същия император през 757 г., били павликянски еретици, според свидетелството на Теофан. Ще се запомни това, че павликяните наричали себе си християни, което би оправдало Борис, който ги описва с това име пред папата.

В подкрепа на тази хипотеза е и свидетелството, сочещо България като средище на павликянството по онова време. Писмо на Стилян – епископ Неоцезарейски, до папа Стефан V, от 886 или 887 г. (73), споменава някой си „манихей“ – Сантаварин, баща на Теодор Сантаварин, добре известният поддръжник на Патриарх Фотий. Този Сантаварин, който според Стилян, бил манихей, практикувал магьосничество и дейността му била разкрита и под заплаха от арест, той избягал от Византийската територия в България, където се отрекъл от християнството (74). Тези обвинения в манихейство и магьосничество не звучат много сериозно, още повече че Стилян, като един враждебно настроен писател, не би могъл да бъде пример за обективност. Във въпросното писмо, опитвайки се да дискредитира Фотий, той просто е повторил слухове, които се носели за бащата на един от първите последователи на патриарха. По това време под „манихеи“ все още разбирали главно павликяни; така от това сведение може да се заключи, че Сантаварин е избягал в България, за да търси защита сред своите братя по вяра, намиращи се там, и че е бил приет в тяхната религиозна общност.

По същото време (870 г.), според сведението, с което разполагаме от Петър Сицилийски, павликяните от Тефрикия планували да пратят мисионери в България (75). Дали това било сторено и дали е имало някакви мисии преди това, не се знае със сигурност. Но хищните погледи, които арменските павликяни хвърляли към България, навеждат на мисълта, че са били в контакт с техните съидейници в тази страна.

Един старобългарски ръкопис, описващ под легендарна форма произхода на българските павликяни (76), поддържа версията на гръцките източници. Този ръкопис показва, че според общоприетата средновековна традиция в България, павликянската ерес била донесена от мисионери от Изтока. Имената на павликянските мисионери – Съботин и Шутил – според проф. Иванов са с източен произход (77). Още повече легендата сочи, че павликяните са дошли в България от Кападокия (78), което се потвърждава от това, което знаем вече, а именно, че павликянската ерес е била разпространена в Кападокия през IX в. (79). Това, заедно с факта, че легендата явно се отнася до ранните дни на павликянството в България (80), е в съгласие със свидетелството за преминаване на павликянство от Мала Азия в България през IX в.

По този начин е възможно да се установи със сигурност, че павликянската ерес е била мощна и опасна сила в България през третата четвърт на IX в. – по времето на християнизацията и схватките между Източната и Западната църква (81). Освен това, очевидно е, че павликянските учители са идвали от арменските колонии в Тракия и също директно от Мала Азия.

Възможно е някои от доста по-късно пристигналите да са дошли заедно с арменските търговци. Значителен брой такива търговци са пребивавали в България през IX в., като някои от тях са останали в такива средища като Анхиало и Девелт, след като Крум ги превзел от гърците. Редом с гръцките и българските търговци, арменците действали като превозвачи в оживената търговия между Византия и България, и особено по време на Тридесетгодишния мир (816–846 г.). Нужно е да се знае, че България е била основен център в търговията между Централна и Северна Европа от една страна и между Централна Европа и Византия – от друга (82). По търговските маршрути, минаващи през България (83), арменските търговци превозвали трансилванска сол в Моравия и индустриални продукти от Константинопол и Мала Азия към Централна Европа. Те носели със себе си и своята павликянска или монафизитска вяра. Поради това, че били непрекъснато в движение, станали и добри посредници между Империята и България. Арменците били особено многобройни в Солун, откъдето лесно прониквали в Македония (84). Арменски общности са засвидетелствани в Македония от X докъм XIV в. (85).

Отделно от опасността, която представлявали павликяни и монофизити, младата православна Българска църква била принудена да се бори с пропагандата на различни нехристиянски религии, особено с иудеите, чиито колонии били разположени в няколко по-големи балкански градове и обикновено се отнасяли агресивно към християните (86). Тяхното присъствие в България влошавало състоянието на религиозно объркване и увеличавало броя на онези, които „multi ex diversis locis...advenerint, qui...multa et varia loquntur“ (87).

От *Responsa Nicolai* научаваме, че известен брой иудеи покръстили много българи и тогава Борис, като не знаел дали е християнин или езичник, и съмнявайки се във валидността на тяхното кръщение, поискал от папата съвет по въпроса (88).

Според същия документ, тъй като в миналото България била отворена за ислямско влияние, Борис попитал Николай що да стори с книгите, които народът му бил приел от арбите (89). Все пак не е налице ясно указание, че въпросните книги са имали голям успех сред българите, нито че ислямът е бил проповядван масово по това време в България (90).

Като се сумират предидущите размишления може да се каже, че въвеждането и укрепването на християнството в България през третата четвърт на IX в. било силно затруднено от активната дейност на християнски ереси и учения с нехристиянски характер, които използвали религиозната нестабилност в страната, като полагали усилия да присъединят българите към техните противоречиви религиозни системи. Българският църковен историк Чуклев много уместно сравнява България по това време със зала за дебати, кънтяща от разгорещените спорове на чуждоземни мисионери (91).

В едно отношение тези религиозни борби оказали благоприятен ефект върху Българската православна църква. Изправена пред необходимостта да воюва с ерес още от момента на основаването си, тя била заставена да се организира на основата на обединяване и централизация. Въпреки каноническото си подчинение на Вселенския патриарх, архиепископът на България имал пълна автономия във всички области на администрацията и вътрешната дисциплина на църквата (92). Диоцезът (или епархиите) били организирани по строг йерархически принцип, близък до образеца на Византийската църква. Целта на Борис и българските църковни власти била да възстановят навсякъде, където това било възможно, древните християнски епархии, съществували преди големите нашествия, но наред с тях били създадени и известен брой нови диоцези (93). Повечето от епархиите се намирали в югозападната част на страната, т.е. в Македония – древна люлка на Християнството – и в североизточната част, където се намирали големите градове Плиска и Преслав – центрове на политическия и обществен живот в България. Така от периферните области на страната делото по просвещаването се разпространявало към по-дивата и по-изостанала вътрешност.

Тази организирана централизация била още по-необходима, тъй като Българската църква, в усилията си да обедини Християнството в страната, била изправена пред необходимостта да води битка на два фронта: може да се каже, че нейната отбранителна война се състояла в опазване паството от ерес, докато настъпателната ѝ битка била насочена към езичеството.

Покръстването на Борис нанесло само лек удар на езичеството. Духовният и политически акт на владетеля не можел да изкорени вековните традиции. Това, че езическите вярвания и обичаи са успели да надживеят събитията от 864 г., се потвърждава от *Responsa Nicolai* – документ, който ни дава информацията, че през 866 г. много българи почитали идоли (94), изпълнявали езически ритуали преди да тръгнат на бой (95), носели амулети около врата си за предпазване от болести (96), изчопляли парченца от камъни, за които се твърдяло, че имат магически свойства (97), и полагали тържествени клетви върху мечовете си (98).

Обявявявайки война на езичеството, Църквата се изправила пред един упорит и неуловим враг. Както и в много други страни, християнството било насилствено наложено от княза на поданиците и от двореца в по-отдалечените административни области на България. По обективни причини този процес бил твърде бавен и в някои части на страната, особено в северната, първоначално въобще не може да се каже, че Християнството е проникнало, главно поради бавните и затруднени връзки и сравнително недостатъчното свещенство на разположение. Една допълнителна пречка била езиковата бариера: първият български клир, състоящ се от епископи, презвитери и дякони, бил изцяло гръцки, така литургията и повечето от службите се извършвали на език, който бил чужд на болшинството от хората (99). Както бе споменато по-горе, сред висшата класа имало непримирима опозиция и неотстъпчиво непокорство срещу Християнството. Широките народни маси, от друга страна, макар и да били приели кръщение, свободно или насила, не могли лесно да отхвърлят своите древни вярвания и ритуали, с които живеели от люлката до гроба и към които били силно привързани. В резултат на двата начина на живот, старият и новият, след първоначалното и неизбежно стълкновение, постепенно се слели и създали онова неясно положение, съществувало по различно време във всички славянски страни, а всъщност и във всички християнски страни. Един руски църковник нарича това състояние „двоевьріе“ (100). Отъждествяването на езически божества с християнски светии и нагаждането на езически празненства към църковните празници постепенно омекотило разликите между двете концепции за живота, но тези действия така и не успели да разрушат напълно езическите обичаи. В това отношение Православната църква често е по-либерална от Римокатолическата (101). Тя приспособила някои древни ритуали към собствените си доктрини и по този начин съхранила до ден днешен обичаи, които са с предхристиянски произход (102). Все пак, като цяло Православната църква строго осъждала всякакви следи от езичество; нейните проповеди, запрещения, указания и агиографски паметници обикновено съдържат препратки за „двуеверието“ (103). Били предприети строги мерки не само срещу идолопоклонството, но и срещу каквито и да са игри или песни, пряко или косвено свързани с езически практики. Въпреки това тези мерки никога не били докрай успешни, и, противно на непрестанните изобличения на църковниците, съществувала една маса от неясни, вечно променящи се концепции, постепенно асимилиращи все повече и повече елементи от Християнството, но и запазващи част от своята първоначална двойнственост.

Ала опасностите от страна на езичеството в България не се ограничавали до тази пасивна и често несъзнателна съпротива на масите. Още през 866 г. част от болярите опитали чрез държавен преврат да изкоренят Християнството в страната. Но били сплашени чрез енергичните действия на Борис, който успял да ги подчини на волята си. Когато обаче Борис слязъл от трона през 889 г. и влязъл в манастир, те се възползвали от удобния момент, за да се организират отново. Тези боляри се радвали на поддръжката на самия княз Владимир – най-големия син и наследник на Борис. Владимир, който за разлика от пословичната скромност на своя баща, водел разюздан живот, променил изцяло политиката на Борис. Освен това насърчил съживяването на езичеството (104), заповядал църквите да бъдат разрушении, дори начeнал гонение срещу духовенството (105). Въпреки че се бил оттеглил в манастир, Борис бил в течение на това как се отнасят към делото на неговия живот. През 893 г. той се появил внезапно в Плиска, събрал онези, които му останали верни, възвърнал си трона и ослепил и затворил Владимир. Тогава свикал общ съвет на цялата страна, който да ратифицира следните решения: третият син на Борис – Симеон станал владетел, столицата била преместена в Преслав и официалният гръцки език бил сменен със славянски в цялата страна. След като изпълнил задачата си, Борис отново се върнал в манастира. Официалното възраждане на езичеството продължило четири години (106). От всички мерки, обнародвани от събора в 893 г., официалното приемане на славянския като говорим и писмен език на България бил най-значителният от резултатите му. Това решение пряко се отнасяло да едно събитие от първостепенна важност в българската история, което се случило девет години по-рано: Климент, Наум и Ангеларий, които, като първи ученици на Св. Методий, били изгонени от Моравия поради интригите и преследването от страна на немското духовенство, пристигнали в България в 855 г. (107). Те донесли със себе си славянския превод на Писанието, изготвен от Св. Методий и литургия на славянски език, до момента използвана в Моравия и Панония (108). Мисионерите били сърдечно посрещнати от Борис, който веднага е разбрал, че в тяхно лице е намерил средствата за осъществяване на старата си мечта – съграждането на една същинска славянска църква, в която службите, проповядването и самият клир да са близко до народа. Делото на Св. Климент и Св. Наум довело пряко до дълбоко преобразяване на Българската църква и на целия религиозен живот в страната, но както ще бъде показано, косвено причинило възникването на ереси в България.

Скоро след пристигането в Плиска, Климент бил пратен в Македония, където – недалеч от Охрид – установил своята резиденция. Там той неуморно работил сред славяните в Македония в продължение на седем години; покръстил онези, които били все още езичници, проповядвал Евангелието на славянски, строил храмове, основал манастира Св. Пантелеймон в Охрид и първата българско-славянска школа в Девол; подобрил местните селскостопански условия (109).

След като съратникът и другар на Св. Климент Наум останал в Плиска, там с прякото съдействие на Борис и благодарение непрекъсната връзка с школата в Македония, изградил втори славянски център в Североизточна България. Основал и манастира Св. Пантелеймон, недалеч от Преслав на устието на р.Тича и тази школа се превръща във втори Охрид (110).

Делото на Св. Кирил и Св. Методий, след като не било прието в Моравия и Панония, се запазило за България, където за кратко време то дало обилни плодове. Като резултат от работата на Св. Климент и Св. Наум, управлението на Симеон в много отношения се превърнало в Златен век за славянската книжнина (111), когато в продължение на две десетилетия бил произведен един удивително голям брой произведения на старобългарски език.

Школата в Преслав била особено известна със своите книжовни произведения на славянски език. Повечето от тях били преводи на произведения на Византийските Отци (112), но имало и оригинални творби (113).

Самият цар Симеон бил главният вдъхноветил и двигател на работата в Преславската школа. Като млад той бил изучавал гръцка литература и философия в Константинопол, вероятно в известната Магнаурска школа, където станал известен като ημιαργος. В Преслав неговите знания по славянски и гръцки били ценно имущество за школата (114).

Но именно тази зависимост от монарха, на първо време чрез благотворителност, скоро се превърнала в източник на слабост за славянската школа в Преслав. Симеон, който започнал своето управление според най-добрите традиции на баща си, след време бил обзет от желанието да съкруши Византия. Неговите непрекъснати и жестоки войни с Империята и желанието му за показна слава и престиж обсебили целия му живот; така по всяка вероятност той престанал да подкрепя с повече внимание и средства групата от църковни писатели, които правели Византийските Отци понятни за българите.

Но дори в най-славния си период, школата страдала от един недостатък – тя си останала единствено църковна, по-скоро подражаваща, отколкото академична; нейните произведения били неоценими за българските църковници, но трудно достъпни за широките народни маси. Без съмнение това донякъде показва, че старобългарската литература, изпълнявайки своята безценна роля за пренасянето на византийската традиция до Русия и Сърбия посредством кирилицата, в същото време не успява да развие всичките си възможности у дома (115).

Тук е мястото да се отбележи, че неуспехът на българската православна книжнина да стъпи здраво върху една по-общодостъпна основа, отчасти обяснява по-късното развитие на инославната и еретическа книжнина в България (116).

Школата на Св. Климент в Охрид била по-малко литературна и повече образователна, по-близка до народа. Освен това, поради географски и политически причини, школата остава встрани от течението на византинизма, което особено след Симеоновата смърт, заляло Източна България. Докато нейният основател все още бил жив, школата успяла да изгради основата на една същинска славянска Българска църква, но след смъртта на Св. Климент в 916 г., нейната апостолска дейност била силно ограничена. По същия начин непрестанните войни, които Симеон водел с Византия, били в голям ущърб за делото на учениците на Св. Кирил и Св. Методий. Тази дейност имала пълното одобрение и подкрепа от най-висшите църковни власти в Константинопол, което било критерият за нейната значимост и основно условие за успеха ѝ

(117). Св.Климент добре разбирал това. Ръководен от своите християнски принципи и волята на Борис, той винаги държал курс към Църквата-майка във Византия – едно уважително и синовно отношение.

За нещастие на Българската църква обаче, тази мъдра политика не била следвана от Симеон: в претенциите си за равнопоставеност с Византийския василевс и пълна църковна независимост от Константинопол, той произволно издигнал архиепископа на България до ранга на патриарх и се коронясал за „цар и самодържец на всички българи“. Смята се, че този акт на бунт срещу Византийската църква е бил извършен през 918 г. – две години след смъртта на Св. Климент, и е напълно сигурно, че великият апостол на славянството никога не би се съгласил с подобна инициатива (118). Чрез поставяне на Българската църква извън закона и чрез узурпация спрямо Вселенския престол, Симеон предал делото на Св. Климент. В желанието си да нанесе поражение на Империята, Симеон бил принуден да отвори страната си за византийското влияние, като се опитвал да покори Византия с помощта на собствените ѝ оръжия. Симеон не успял в политиката си на насилие, но през царуването на неговия син – Петър, византийските идеи и институции превзели България и сериозно уронили славянското национално развитие. В широко разтворилата се пропаст между елинизираната църква и държава от една страна и от друга страна – широките народни маси, голяма част от които били неграмотни, безразлични и дори враждебни, наследството на Св. Климент не успяло да изиграе роля на културен посредник, каквато било призвано да изпълни. Съществуването на тази пропаст между църква и народ, именно поради своето естество, била благоприятно обстоятелство за разпространението на ереси. Павликяните до голяма степен се възползвали от нея и за целите на тяхната пропаганда систематично отчуждавали широките народни маси в България от Православната църква, като критикували корупцията и отсъствието на духовност у представителите на последната.

Пагубната политика на Симеон грозяла да унищожи най-драгоценния дар, донесен на България от учениците на Св. Методий – литургията на славянски език. Още през управлението на Борис, когато, след 886 г., тя била за пръв път въведена в България, възникнала съпротива между някои членове на местното българско духовенство, чиято изключителна роля в страната като учители и администратори била застрашена от народната литургия и появилото се впоследствие многобройно българско свещенство. Някои от гърците в страната възприемали възгледа срещу славянската литургия в смисъл, че е единствено законно да се почита Бог на един от трите езика, т.е. еврейски, гръцки и латински. Българският монах Храбър осъжда това мнение под името „триезичната ерес“ (119).

По времето, когато има съгласуваност и разбирателство между върховните представители на Византийската и Българска църква, мнението за славянската литургия на някои местни гръцки духовници едва ли е било нещо повече от временно явление, при положение, че властите в Константинопол са гледали с открита симпатия на нея (120). Но взаимното недоверие и омраза между българи и гърци, донесено от войните на Симеон и затвърдено през X в., препятствало в голяма степен израстването на славянското християнство. Това положение подтикнало гърците да гледат на славянската литургия като на пречка за тяхното влияние над Българската църква и да смятат, че българите я използват като оръжие на религиозен национализъм срещу византийския империализъм. По този начин православното начало на народната литургия, съединено с това на автокефалната църква, било често замъглявано или неразбирано, и по този начин била подготвена почвата за разрастване на религиозния национализъм в България (121). Този краен национализъм, който се дължи главно на липсата на разбиране за вселенското значение на Църквата, често се оказва свързан в по-общ смисъл с възникването на ерес.

Сега е нужно да разгледаме развитието на ересите по време на Симеоновото царуване и отношението му към дейността на Св.Климент и Св.Наум.

В пряк смисъл няма съмнение, че дейността на учениците на Св.Методий е нанесла значителен удар върху ересите в България. Преди 885 г. атаките на еретици (в частност на павликяни) срещу Православната църква били улеснени от непреодолимата пропаст между гръцкото духовенство и българския народ, която била резултат от различия в езика и националността. След 885 г., и поспециално след 893 г., успехът на Борис и Св. Седмочисленици (122) в приближаването на Българската църква до народа, лишило обвиненията на еретиците от основания и затова Църквата успяла да обърне във вярата много дотогава упорити езичници и да консолидира колебаещите се християни. Едно литургическо и агиографско свидетелство споменава между подвизите на Св. Седмочисленици и изкореняването на ерес. Гъркът едва ли си е съчинявал в тяхна чест, прославяйки ги за „пълното унищожение на ереста на онези страшни вълци – масаляните“ (123). Гръцкото *Житие на Св.Владимир Диоклийски* споменава, че Св.Климент изтръгнал „ереста на богомили и масаляни“ (124).

Намекът за богомилите не е разположен правилно във времето и без съмнение се дължи на по-късна прибавка в гръцкия текст на житието на Св.Владимир – превод, на много места неточен, на славянския оригинал (125). По времето на Св.Климент Охридски богомилската секта още не се е появила, но споменаването на масалянската ерес като една антиправославна сила в България, твърде вероятно е достоверно и може да бъде подкрепено с исторически свидетелства.

Това най-ранно споменаване на масалянството в България е особено важно, тъй като хвърля светлина върху факта, че тази ерес, заедно с павликянството, е упражнявала значително влияние върху богомилската секта.

Проникването на масалянството от Мала Азия в България е на пръв поглед една правдоподобна хипотеза. С оглед връзките, вероятно съществували в Армения и Мала Азия между масаляни и павликяни (126), напълно възможно е между „сирийците“ и „арменците“, преселени в Тракия през VIII в., известна част поне да са били масаляни. Както и някои от колонистите, заселени тук през 757 г. от Константин Копроним, дошли от Милитена, която била важно масалянско средище в края на IV в., вероятно и в по-късно време. Тази хипотеза се потвърждава и от свидетелството на Кедрин, който смята, че онези масаляни, които били докарани от Сирия от Флавиан, намерили убежище в Памфилия и оттам се пръснали в голямо множество из западната част на Империята (127), което по всяка вероятност значи Тракия (128). Свидетелството на Кедрин се потвърждава от Михаил Псел, който описва множество масаляни към средата на XI в. (129).

По всяка вероятност от Тракия еретиците масаляни лесно са проникнали в различни части на България по същия начин както и павликяните. Почти сигурно е, че още от началото на X в., ако не и по-рано, масалянството е съществувало рамо до рамо с павликянската ерес като заплаха за Православната църква. Макар че думите в *Житието на Св. Владимир*, отнасящи се до изкореняването на масалянството от Св. Климент Охридски, са вероятно едно преувеличение (тъй като притежаваме сигурни сведения за широко разпространение на въпросната секта в България в края на X в.), все пак намекът за борбата на Св. Климент срещу сектата е съвършено приемлив.

Важно е да се отбележи, че макар павликянската и масалянската секта в България да са имали много допирни точки в доктрините си и общото противопоставяне на Църквата, все пак си останали отделени една от друга. Налице били важни разлики в начина, по който живеели последователите им: например, сред павликяните не намираме и следа от крайния аскетизъм или крайната безнравственост на масаляните. За разлика от съзерцателния живот на последните, павликяните запазвали своята действеност и качества на военнолюбци; докато павликяните били известни с отвращението си от монасите (130), масаляните имали особен афинитет към монашеския живот.

Сведения за проповедническа дейност от страна на еретиците в България по времето на Симеон може да се открие в укора на Йоан Екзарх към „манихейската скверност и всички славяни езичници, които не се срамят да призовават дявола, най-стария син [на Бога]" (131). Споменаването на езичниците славяни е показателно, при положение, че това е най-ранното пряко споменаване за обединение между ерес и езичество в България. Всъщност, твърде вероятно е еретиците, в своята враждебност към Църквата, да са се обърнали към онези езически елементи, които са били понеподатливи на влиянието на Църквата и които изразявали недоволство от новия християнски порядък, като по този начин предизвиквали едно връщане към старите езически традиции.

Понятието „манихей" е съзнателно употребено от Йоан Екзарх в по-общ смисъл; той се съобразява с общоприетата практика на православните писатели да използват този епитет за означаване на известен брой секти, чиито учения били основани върху повече или по-малко съгласие с дуализма, т.е. свързаните с възгледите на Манес, и в най-голяма степен това се отнасяло за павликяните (132). Все пак, не съществуват свидетелства за това, че павликяните са смятали дявола за по-стария син на Бога. Точният източник на този възглед е неизвестен, но от втората половина на X в. той често е приписван на богомилите (133).

Може да се каже, че възникването на ереси в България е било косвено подпомогнато от агресивната политика на Симеон спрямо Византия. Народът бил умишлино настроен враждебно спрямо гърците. Тази омраза не отслабнала и при Симеоновия наследник – Петър. В същото време царуването на Петър се характеризира с крайна византинизация в църковната, административната и обществената област и с политика на съобразяване с Империята. Следователно еретиците били изправени не само пред нарастващата власт на Византийската църква, към която изпитвали особена неприязън, но и пред влиянието, постепенно проникващо във всяка област от живота в България, на вековните византийски институции; поради това е напълно естествено българските еретици да са използвали антигръцките настроения в страната за своите собствени цели. Това обяснява важния факт, че ересите в България, вместо да бъдат чисто религиозен феномен, през X в. добиват един по-различен обществен вид (134).

По тази причина истинските предпоставки и характер на богомилството не могат да бъдат схванати, без да бъде отнесено тяхното развитие към обществените и иконмически аспекти на живота в България през X в. Особено важно е да се разгледа склонността към византийското влияние в България, при положение, че богомилството в X и особено през XI в. се развива като реакция именно на тази склонност.

Влиянието на Византия върху българските институции още при Симеон било следвано твърдо, особено след установяването на Българската патриаршия. В църковната сфера организацията на митрополитите и епископските епархии, започнала още при Борис, била завършена (135). Дворът на патриарха бил изграден по образеца на Вселенския престол – с патриаршески синод и голям брой църковни служители (136). Духовенството било установено като нова прослойка в държавата; законните му права били определени от византийското каноническо право; издръжката му била осигурена с гарантиран доход (137). Все пак постепенно се открила пропаст между висшия клир – митрополити и епископи, които обладавали големи привилегии и чиито интереси били чужди на държавните, и от друга страна – редовите свещенослужители, чието обществено положение не било твърде различно от това на обикновения селянин. В областта на дворцовия ред и управлението на страната по времето на Симеон били приспособени много византийски институции. Върховното положение на самодържец на държавата, величието на двореца в Преслав, при вида на който провинциалният посетител онемявал (139), титлите и сановете в правителството и държавната служба, били директно заимствани от Византия (140). Забележително е, че въпреки войните между двете страни, отношенията между България и Византия по времето на Симеон не били напълно прекъснати (141).

През първата година от управлението на Петър (927 г.) съюзът между България и Византия бил затвърден чрез един договор, с който императорът формално приел титлата βασιλευς за Петър и автокефалията на Българската църква; посредством брака на Петър с Мария Лакапина – внучка на император Роман Лакапин – византийското влияние се сдобило с крепост в българския двор, а Империята – с верен човек във вътрешните работи на държавата (142).

Картината в България и Византия по времето на Петър (927–969 г.) би била непълна без някои уточнения относно обществените и икономически условия, които благоприятствали възникването на ереси.

През X в. икономическата структура на Византийската империя била на ръба на дълбока криза. Силата на аристокрацията (δυνατοι) нараствала. Безконтролното заграбване на земя ускорявало развитието на крупните земевладелски имения и чрез изкупуването на свободните селяни и военните владения (много характерна особеност на византийската аграрна икономика от VII до IX в.) аристокрацията заплашвала да лиши държавата от основните ресурси, нужни за военната ѝ мощ – нейните най-добри данъкоплатци; по този начин тя предизвикала сериозно безпокойство у централните власти. Поради гнетът на налозите малкото собственици и крепостни селяни обикновено прибягвали до практиката, известна на Запад като patrocinium, а на Изток като prostasia, състояща се в търсене на материална подкрепа и протекция от страна на „силен човек“, чрез възвръщане на трудовата и икономическа зависимост. Византийските императори, като виждали опасността от феодализация, взели енергични мерки да предпазят малкото свободно селячество от посегателството на магнатите. Така започнала жестоката битка между централната власт и δυνατοι, продължила от X до първата четвъртина на XI в. Тази имперска политика обаче довела до незначителни резултати, защото ѝ се противопоставяли не само едрите земевладелци и самите служители, отговорни за изпълнението ѝ, но също и селяните, които, намирайки се под тежестта на налозите, не могли да противодействат на привлекателността на patrocinium. Така, въпреки репресивните мерки, предприети от правителството, големите поземлени имения и prostasia продължили развитието си във Византия през X в. (143).

Точната степен, в която тези обществени и икономически условия, разпространени във Византия, са съществували и в България през X в. – един важен въпрос, от значение за правилното разбиране на естеството на богомилството – никога не е бил изучаван в детайли (144). Следователно, не винаги е възможно, когато се разглеждат само българските институции, да се разбере дали те са били заимствани директно от Византия или са възникнали независимо от византийските. Все пак, като обобщим, онези институции, които съществували при царуването на Петър, изглежда, са имали два източника: някои били остатъци от старите български порядки, други са имали византийски характер. Онези от институциите с по-стар произход, непротиворечащи на християнския ред, били поддържани и утвърдени: така титлата боляр, която съществувала в България преди Покръстването, била най-употребявана през X в. (145); болярите, според византийската концепция за властта, споделяли в някаква степен de jure божественото естество на царската сила (146). При Симеон и Петър много от болярите приели титли, които били заети от Византия (147). Болярите изглежда съответстват именно на две класи във Византия – δυνατοι, т.е. имперските служители и поземленото дворянство (148). Обаче точното обществено и икономическо положение, което заемали болярите в България, не е много ясно (149). Изглежда, че те били задължени да отдават военна служба на суверена (150), но не е известно дали са му плащали данък. Точно толкова са неясни точните им териториални отношения с царя; явно в някои случаи те са давали териториални дарове, макар че е много съмнително дали през X в. в България е имало нещо подобно на обичайната система на beneficia (или προνοια) (151). Изглежда по-вероятно по това време военната служба, основана на личните отношения с владетеля, и владеенето на земя да са съществували като разделени и много несъгласувани институции. Сложните отношения между два субекта във феодалната концепция на προνοια били възприети през следващия век; единствено при това положение можем вече да говорим за „феодализъм“ в България (152).

Както във Византия, така и в България, тези едри собственици, особено провинциалните господари и „външни боляри“, били често заплаха за централната власт. През VIII и IX в., навсякъде, където били достатъчно силни, те се стремели да упражняват влияние върху хана или дори да контролират избирането му на трона. Борис ослабил тяхната мощ за много дълго време посредством драстични репресии (866 и 893 г.), но по времето на цар Симеон и цар Петър тяхното влияние отново нараснало (153). Войните с Империята увеличили престижа и влиянието им като военни командири и представители на човешка сила; от друга страна процесът на феодализация се ускорил, понеже те принуждавали селяните да се обръщат към тях, за да ги бранят от външните нашествия. Израстването на една нова прослойка от силни земевладелци в края на X в. съвпаднало с упадъка на малките селски имения в България и ускорило разрухата на земеделските общини (154). Нарастващите налози и икономическата криза – резултат от безконечните войни, особено в Тракия – вечното бойно поле между Византия и България, били сред факторите, които довели катастрофалния упадък на селскостопанското производство и принудили свободните селяни да се обърнат към prostasia (155). Ужасният глад и бедствия, които последвали изключително студената зима на 927–928 г. (156) и няколокото слаби реколти причинили в много части на Византийската империя изкупуване от страна на „могъщите хора“ на земята от гладния народ на много ниска цена или в замяна за храна (157). Известно е, че гладът опустошил и България по това време (158); допустимо е да предполагаме, че той е дал подобен тласък на prostasia в България.

Тези икономически условия били несъмнено спомагащи за разпространението на еретически учения. Не само всеобщата бедност, която ускорила развитието на prostasia, подготвила почвата за пропагандата на еретиците, но и постепенната феодализация, която – в страна, където внезапното нахлуване на византизма съсредоточило цялата сила и блага в ръцете на едно привилегировано малцинство – клоняла да лиши широките народни маси от всякакви средства за преживяване. Има свидетелства, че на тази форма на социално неравенство са се противопоставяли богомилите, чиято успешна проповед в България отчасти се дължала на факта, че те се показали като защитници на народа от неговия потисник (159).

За да попълним картината на византийското влияние в България през X в., е нужно да разгледаме развитието на монашеството; върху него ясно рефлектират както добрите, така и лошите страни на това влияние. Освен това монашеството в този период не е непричастно към възникването на ереси. Връзката между богомилството и отделни аспекти от българското монашество, които ще бъдат посочени по-долу, не била установена посредством павликяните – противостоящи на монашеския идеал, а от масаляните – известни с разпространението на учението си в православните манастири. По тази причина един преглед на някои особени черти на българското монашество в неговите форми от X в. е едно необходимо въведение за изучаване на богомилството.

Управлението на цар Петър било наречено „царуване на монашеството“ (160). Това свидетелства за основаването на изумително голям брой манастири, особено в Южна и Югозападна България. В Македония те били особено голям брой и по-специално около Охрид, Скопие, Битоля и Солун; само близо до Солун по времето на Петър имало повече от двадесет манастира, както и в планините на североизток от града, където се издигала непрекъсната верига от сгради, заети от огромен брой монаси и монахини (161). Този регион бил известен като „Втора Света Гора“ или като „Малък Византион“ (162). Важно е да се отбележи, че именно провинция Македония станала първоначално средище на богомилството на Балканите (163).

Хора с голяма духовна сила и обществено призвание подпомагали жаждата за святост и аскетичен живот. Те били същинските водачи на народа в часове на сурови изпитания (164). Най-великият от тях бил Св. Иван Рилски (+ 946 г.), който живял дълги години като отшелник първо в бърлогата на един дъб, а после в пещера в планината Рила; той бил предопределен да стане светец – покровител на България (165). На местата, където тези велики мъже извършили аскетични подвизи – в пустинни райони или високо в планините, щели да възникнат манастири, които да бъдат застроени и заселени от техни последователи. Поклонници от всяко кътче на земята щели да се скупчват около светците в търсене на водителство и мъдрост (166). В други случаи, когато манастирите били основавани и обезпечавани от царя или от други светски личности, те си оставали като цяло в най-близък контакт с външния свят; там византийското влияние било най-силно, най-вече чрез резличните правила – typica, които били заимствани от правилата, използвани във византийските манастири с незначителни изменения, необходими поради местните условия (167).

Това търсене на святост, което било едно от главните причини за необикновено бързото развитие на монашеството през X в. в България, било косвено засилено от политическата, обществена и икономическа нестабилност на времената. И във Византия, и в България манастирите се явявали като единствените стабилни места зе оттегляне и мир сред заобикалящото объркване и мизерия.

Много българи гледали на манастирите като на единствено убежище от злините на света, страдайки от икономическото изтощение на страната след Симеоновите войни с Империята и от опустошителните нашествия от север на маджари, печенеги и руси. Личната несгода в много случаи несъмнено довеждала до расото; от друга страна голямото количествено нарастване на монасите било в ущърб на качеството на манастирите. Именно в многото слабости на монашеския живот в България през X в. можем да открием източника на ереси.

Най-доборото описание на монашеския живот в България през X в. имаме от презвитер Козма в неговата *Беседа против еретиците* (168), написана след 972 г. (169) и съдържаща непримиримо изобличение на изкривяването на монашеския идеал по онова време (170). Този труд е насочен пряко и единствено срещу богомилската ерес и злоупотребите на монашеството по онова време; между двете негативни явления презвитер Козма проследява една определена връзка (171).

Той яростно напада онези, които влизат в манастирите без да са достатъчно подготвени или пък защото не могат да издържат семействата си и подхвърлят децата си на глад (172). Осъждайки тези лични недъзи, Козма също сочи една опасна грешка, основана върху извращаване на истинския смисъл на монашеството и изкривяване на целия православен възглед за живота; грешка, очевидно достатъчно разпространена сред българските монаси по онова време: мнението, че онези – живеещите в света не могат да бъдат спасени и че имуществото, семейните грижи, светските занимания и нещастията са непреодолима пречка за святост (173).

Този възглед бил равнозначен на отхвърляне на брака като греховна капитулация пред света, и бил приеман от богомилските еретици, според свидетелството на Козма, срещу които е неговата *Беседа*. Все пак този възглед се изповядвал и от някои от православните монаси; отхвърлянето светостта на брака е осъдено от Козма като „нищо друго освен еретическа мисъл“ (174).

Това наличие на допирни точки между ересите и монашеството показва, че от средата на X в., ако не и по-рано, еретическото проповедничество е било действено и продуктивно в монашеските кръгове на България. Презрението към света като пречка към спасението (следователно светът е зло) не било на практика много различно от павликянското учение, разглеждащо сътворението на този свят като извършено от злото начало, по-специално както павликяните външно приемали всички доктрини на Църквата и премълчавали своя метафизичен дуализъм под покривалото на „чиста“ християнска нравственост. Отхвърлянето на света в името на лъжлив аскетизъм е, все пак, характерно за масаляните, чието пряко влияние сме склонни да вдим тук, още повече, имайки предвид пристрастието им към манастирите.

Възможно е да се заключи, че от средата на X в. масаляните са пристъпили към подриване на православието на много български монаси. Пропагандата на масаляните била невероятно улеснена от други сериозни слабости на българското монашество по онова време.

Една от главните била липсата на здрави основи. Макар и да не притежаваме подробни свидетелства за вътрешната организация на българските манастири през X в., възможно е, подобно на положението във Византия, техният голям брой, бързината, с която са се умножавали, и честата им зависимост от светски покровители и благодетели да е била причината много от тях, след смъртта на основателя им, да са изпаднали в тежко състояние, занемаряване и дори разруха (175). Допълнителен елемент на нестабилност се появил след 934 г. поради непрекъснатите нападения на маджари, печенеги, руси и гърци и последвалите опустошения, от които страдали манастирите. Козма споменава, че разрушаването на манастири от вражески набези умножило бездомните и скитащи се монаси, които представлявали позор за времето си и били особено податливи на ереси (176).

Съществува свидетелство, че в България се е разпространявал и един лош пример, прекопиран от византийското монашество, а именно подценяването на монашеските обети (177). Нали и Симеон бил сменил расото за трона. Манастирите били използвани и като затвори, където по-опасните врагове на царя можело да бъдат изолирани от живота: така Симеон, за да подсигури трона на по-малкия си син – Петър, принудил по-големия си син Михаил да влезе в манастир. Петър се отнесъл по подобен начин с по-малкия си брат – Йоан, който подготвял заговор срещу него (178).

Разбира се, тези, така да се каже, монаси били като птички в клетка и само дебнели възможност да избягат от манастирите, за да се заемат отново с преследване на светските си амбиции.

Тези характерни слабости на българското монашество през X в. обясняват тъжната картина, която рисува Козма. В *Беседа против еретиците* той отделя много място, за да изложи личните слабости и пороци на монасите, които разглежда. Напада ги заради тяхното притворство – образ на библейските фарисеи (179), осъжда слабостта на други, неспособни да се отърсят от светските си привички. Някои от тях, със съжаление споменава той, живеели нецеломъдрено и ставали „обект на насмешка за хората" (180), бидейки „роби на стомаха си, а не на Бога" (181), излишестващи в празни сплетни и, както гирвагите в Западна Европа, бродели от къща на къща, разказвайки приключенията си из чужди страни (182), страданието, което ги накарало да идат на поклонение в Йерусалим или Рим вместо да си стоят в килиите и да слушат игумена (183); други, неспособни да издържат многобройните служби и строгите пости, се завръщали в света (184). Козма посвещава една глава на заблудите на отшелническия живот и упреква онези монаси, които, желаейки да избегнат подчинението на по-старшите, или по причина, че не могат да съжителстват в мир с братята си, напускали манастирите и заживявали според собствените си разбирания; те водели светски живот, заети в търговия или сделки и възгордявайки се, опитвали с всяко средство да достигнат репутацията на свети хора (185).

По този начин се виждат основните характеристики на византийското влияние върху културния живот и монашеството в България през X в. От една страна това влияние е без съмнение благотворно, защото дава възможност на българите да приемат съкровищата на Православната традиция, грижливо опазени във Византия през вековете, както и облагородяващата роля на Империята в културната, политическата и обществената сфера. В това отношение България се е превърнала в най-голямата дъщеря на Византия, неин наследник, съхранител и проводник на цивилизацията ѝ към другите славянски народи. Но от друга страна византийското влияние донесло със себе си и онези характерни слабости, от които страдала по онова време Империята, много от които се задълбочили в България. Това личи особено добре при монашеството, което, в своето ново жилище, се оказало неспособно да се опази от еретически тенденции. Още повече, че византизацията в живота на България се извършвала под натиск и така ударно, че срещнала съпротива от много страни. При царуването на Петър тази вътрешна битка създала едно опасно обществено и икономическо разделение в страната, което също благоприятствало появата на ереси в България.

Масовото въвеждане на византийски порядки и институции било постигнато под личното покровителство на цар Петър, на чичо му – регент Сурсувил и на онази част от болярите, които се сдобили с титли и постове, съдействайки на византийската политика, или направо с раболепствието си пред нея. Сред народа като цяло обаче, съществувала мощна съпротива срещу чуждоземното влияние и непреодолима антипатия спрямо гърците (186). А болярите, които останали верни на Симеон и неговата политика, сега се озовали в опозиция на провизантийското управление на Петър, което, според тях, обричало България на безличното елинство. По тази причина „благородниците, предани на Симеон“ (187) разпалили редица бунтове с цел, според старата българска политическа традиция, да сложат свой човек на мястото на Петър. Първо искали това да бъде по-младият му брат Йоан (през 928 г.), а след това – по-старият Михаил (през 930 г.). Първият бунт бил потушен, а вторият – по-сериозен и обхватен, – приключил с ненавременната смърт на неговия ръководител. Тогава една голяма част от Македония се вдигнала на открит бунт срещу властта на царя (188).

По същия начин всяка видима опозиция на византийското влияние в България била успешно потискана по време на царуването на Петър. Последвалото ослабване на славянския елемент във всички институции било сред най-важните причини за загубата на българската независимост в началото на XI в. и закрепването на византийското господство в страната в продължение на сто шейсет и осем години. През този период съпротивата срещу византийското господство била продължена отвътре посредством павликяните и богомилите.

* * *

От предидущите факти и размишления можем да очертаем следните заключения:

От средата на X в. Българската Православна църква изглежда отвън здраво установена благодарение на политиката на централизация, която била водена от Борис, Симеон и Петър съобразно византийските принципи. Но всъщност положението на Църквата било в най-голяма степен критично. Това положение било причинено от религиозния, обществен и икономически безпорядък, който властвал в България през целия X в. Страната страдала от етническата и религиозна двойнственост, която причинила твърде много безредие в последвалите три века. Тримата християнски монарси на X в. не успели да разрушат тази двойнственост поради липсата на приемственост в тяхната политика. Борисовото мирно дело по изграждането на християнска държава под ръководството на Византия остава недовършено от Симеон, който, в опитите си да разруши Империята, донесъл икономическа разруха на страната си и напълно пренебрегнал вътрешното преустройство на държавата. Все пак, при положение, че той живял твърде дълго, изключителната сила и престижът на личността му обединили страната и осигурили политическа мощ. Но след смъртта на Симеон неговият син Петър се отклонил твърде много от политиката на баща си; Петър, като се оказал неспособен да се съпротивлява на византийското влияние, провокирал няколко бунта, които отслабили страната и след смъртта му я оголили за външни нашествия и вътрешна анархия.Тези несъвместимости и колебания засилили центробежните сили, които работели срещу централизиращата политика на монарсите и в опозиция на църквата и държавата. Положението на Българската църква по това време не било такова, че да вдъхва нужното доверие и уважение. В много случаи висшето духовенство се византизира и изгубва връзката с народа, чийто дух бил приповдиган от хора като Св. Климент Охридски. Редовите духовници – монаси и презвитери – не могли да избегнат обвинението в интелектуален и нравствен упадък, отправено от презвитер Козма. Именно слабостите на клира подпомагали езичеството и ересите – основни врагове на Църквата. Първото все още не било преодоляно през X в. и „двойнствената вяра“ продължавала да живее сред простия народ (189). Ересите, понякога в съюз с езичеството, се развивали в България като резултат от два фактора: от една страна източните дуалистични учения – павликянство и масалянство – проникнали в България вследствие колонизаторската политика на византийските императори; и от друга – условията в България, които били изключително благоприятни за разпространението на антицърковни учения. През първата половина на X в., доколкото е възможно това да се докаже, българските ереси оставали донякъде неясни и неоформени. Границите между павликянство и масалянство, и между тях и езичество все още не били ясно очертани. Ересите в България очаквали водач, който би обединил отделните еретически учения и би организирал по-резултатна борба срещу Църквата.

ЧЕТВЪРТА ГЛАВА

БОГОМИЛСТВОТО В ПЪРВОТО БЪЛГАРСКО ЦАРСТВО

I. *Първите крачки на богомилството*: Послание от Константинополския патриарх до българския цар. „Старата – нова ерес". Синтез между павликянските и масалянските доктрини. Презвитер Козма, поп Богомил и наименованието богомили. Как да познаем един богомил.

II. *Учението на богомилите*: Тяхното учение и нравственост. Организация и дисциплина на богомилската религиозна община. Богомилите и тогавашното общество; техният социален анархизъм. Две основни направления у богомилството: дуализъм и реформиране на Християнството. Причини за успеха му. Богомилството и други дуалистически секти в България.

III. *Развитието на богомилството в Македония*: Богомилството след смъртта на цар Петър. Нови преселения на еретици в Тракия и Македония. Причините за развитието на ереста в Македония в края на X в. Цар Самуил и богомилството. Македония като люлка на богомилството.

В средата на X в., в българските еретически секти се наблюдава преобразуване в две посоки: от една страна ученията на павликяни и масаляни, доскоро твърде несъгласувани и различни едно от друго, сега се обединяват; от друга страна сектантството престава да бъде преди всичко чуждо движение в България и приема специфични славянски черти. Резултатът от този синтез на две ранни дуалистични ереси с въпросната славянизация е богомилството.

Нашето най-ранно свидетелство за това преобразуване се намира в послание, написано от Теофилакт – патриарх Константинополски, до Петър – цар на България (1). Теофилакт бил четвъртият син на император Роман Лакапин – чичо на съпругата на Петър Мария–Ирина (2). Едно точно датиране на това послание би осигурило до голяма степен разрешаване на проблема за възникването на богомилството. За съжаление посланието може да се датира само с приблизителност. Това става ясно от самия текст: Петър призовавал патриарха за съвет как да се отнася с „новопоявилата" се ерес в България и Теофилакт му пратил своя отговор; Петър, при все това, отново писал, изисквайки едно по-ясно и попълно разяснение (3). Първото писмо на Теофилакт не е достигнало до нас. Документът, с който разполагаме, е вторият му отговор, съставен след внимателно изследване на новата ерес от българските източници и написан с „прости (т.е. понятни) букви“, както изисквал царят (4). Следователно писмото не ще да е писано в самото начало на патриаршеството на Теофилакт, който заемал Вселенския престол от 2 февруари 933 г. до 27 февруари 956 г. (5), особено, след като той станал патриарх на шестнадесет години и едва ли би могъл да даде такъв бащински съвет на съпруга на своята племенница, бидейки още юноша. Писмото би могло да се датира с голяма вероятност между 940 г. и 950 г. (6). Теофилакт описва ереста, пред която Петър е изправен, като „древна“ (παλαιας) и в същото време „новопоявила се“ (νεοφανους) (7). Той определя ереста като *манихейство, смесено с павликянство* (8). Значението на това определение ще стане ясно от изложението, което патриархът прави на доктрините на новата ерес, която предизвикала у Петър такова безпокойство. Явно е обаче, че той я разграничава от павликянството, като признава връзките между старата и новата ерес.

Ученията на еретиците са накратко изброени от Теофилакт в неговия списък от анатеми, предназначен да бъде ползван от Българската църква срещу тези хора. Всички тези учения, с изключение на едно, могат да се открият у Петър Сицилийски – *Historia Manichaeorum* и следователно несъмнено са павликянски (9). Тези доктрини са именно: дуализмът между *доброто* и *злото* начало, едното – творец на светлина, другото – творец на мрак, материята и видимия свят (10); отхвърлянето на Мойсеевия Закон и Пророците като произлизащи от злото начало (11); докетската христология, според която Въплъщението, Разпятието и Възкресението на Господ Иисус Христос били само κατα φαντασιαν και δοκησιν, а не κατα αληθειαν (12); отхвърлянето на същинското присъствие в Евхаристията и фигуративното тълкуване на думите за установяването на Тайнството като ги отнасят не към Тялото и Кръвта Христови, а към Евангелията и кн. Деяния на Светите Апостоли (13); отхвърлянето на девството на Пресвета Дева Мария и твърдението, че тя била „небесният Йерусалим“ (14).

В посланието на Теофилакт се усеща влиянието на *Historia Manichaeorum:* патриархът не само формулира павликянските доктрини идентично с Петър Сицилийски, но и ересиарсите на тази „древна и новопоявила се ерес“, към които Теофилакт отправя своите четири анатеми, са изброени в същия ред както у *Historia Manichaeorum* (15). Освен това изглежда, че и самият цар Петър е бил запознат с павликянството: патриархът прави едно кратко изброяване на древните ересиарси с оскъдността на забележка, което подкрепя предположението, че Петър вече в някаква степен е бил запознат с персонажите. Тъй като е малко вероятно първото Теофилактово послание до Петър да е съдържало каквито и да е подробни податки за тях, понеже знаем, че то е било кратко, тогава е закономерно да се заключи, че царят вероятно е бил запознат с трактата на Петър Сицилийски, който трябва да е достигнал до България към края на X в. (16).

Все пак една еретическа постановка, спомената от Теофилакт, има непавликянски произход: еретиците, пише той, отхвърлят законния брак и поддържат, че продължаването на човешкия род е демонски закон (17). Този прекомерен и изкривен аскетизъм, същностен за богомилството, е едно логическо следствие от метафизическия дуализъм, според който *материята* – произведението на *злото начало* – е източник на ограничение и страдание за сътворената по божествен начин душа. Следователно бракът би трябвало да бъде осъден и избягван, тъй като смисълът му е да възпроизвежда *материята*. Все пак павликяните, донякъде противно на логиката, не прилагали дуалистичното си учение към тази частна сфера на нравствеността: техният действен и военнолюбив начин на живот несъмнено ги предпазвал от изпадане в някаква крайна форма на аскетизъм. Въздържането от полово общуване било задължително за „избраните“ в ранната манихейска секта (18) и Теофилакт явно употребява термина „манихейство“, за да опише това учение (19). И все пак, не съществува сериозно свидетелство в подкрепа на това, че на Балканите е имало каквото и да е истинско манихейство по онова време. Следователно манихейството би могло да упражни само някакво косвено влияние върху богомилството (20). В България, както видяхме, *отхвърлянето на брака* било проповядвано от масаляните и също така било неявно поддържано сред определени изопачени форми на православното монашество. Въпреки че отсъства категорично свидетелство, потвърждаващо тази гледна точка, изглежда, че това учение се е развило през X в. от съчетанието на масалянския дуализъм и неуравновесения аскетизъм и акосмизъм на някои монашески кръгове, които намирали оправдание за този възглед в дуалистическата метафизика за материята. Сега става ясно значението на Теофилактовото определение на новата ерес като „манихейство, смесено с павликянство“: първият термин се отнася до учението на масаляните и по-специално – *отхвърлянето на брака*, а вторият термин се отнася до учението на павликяните, както е описано в *Historia Manichaeorum*. Освен това, тази българска ерес била *„древна“*, защото нейните компоненти – павликянството и масалянството – са стари ереси и по всяка вероятност са съществували в България повече от век преди това, и още, тя била *„новопоявила се“*, защото е налице един нов синтез между широк кръг постановки, принадлежащи на двете ереси, което и довело до възникването на една нова ерес. Тази нова ерес, която става най-значителното българско и всъщност балканско сектантско движение, по-късно бива наречена *богомилство*.

Мерките, предписани от патриарха, срещу новите български еретици са особено интригуващи, тъй като те показват, че въпреки коректния си анализ на „древната и новопоявила се ерес" Теофилакт останал в неведение за нейния същински произход. Той пише: „техните водачи и учители на догми, чужди на Църквата, които отхвърлят и проклинат собствената си нечестивост трябва да бъдат кръстени отново, *според 19то правило на [Първия] Събор в Никея ... Защото тяхното нечестие е манихейство, смесено с павликянство*" (21). Обаче 19то правило на Събора в Никея се занимава с повторното кръщаване не на павликяните, които още не са съществували в IV в., а с „павлиянистите" или последователите на Павел Самосатски (22). Теорията, че павликяните са наследници на Павел Самосатски, била приемана от голям брой византийски богослови, но, както бе посочено, без особено основание (23). Объркването на павликяните с последователите на еретическия епископ на Антиохия, което изглежда е било често срещано във византийските кръгове поне в началото на IX в., изяснява защо патриархът, докато напълно правилно приписва на българските еретици доктрини, изведени от *Historia Manichaeorum*, в същото време описва тяхното учение не като παυλικιανισμος, а като παυλιανισμος и препоръчва те да бъдат третирани според мерките предписани от Първия Вселенски събор с оглед последователите на Павел Самосатски (24).

Може да се предполага, че много от предписанията на патриарха са изглеждали неуместни на цар Петър: това, което той искал, не било мнение за различните степени на валидност на еретическото кръщение (25) (при положение, че това тайнство било отхвърлено от павликяните, масаляните, както и от богомилите (26), проблемът дали да бъдат отново кръстени или не, никога не би могъл да възникне), а точни инструкции как да се отнася с „новопоявилата се" ерес в България. Единственият практически съвет, даден от Теофилакт, касае приложението на светските закони на християните (οι πολιτικοι των χριστιανων νομοι): отбелязвайки, че смъртта е справедливо наказание най-вече в случай, че ереста се разпространява като епидемия, патриархът все пак убеждава царя да избягва крайна суровост и да се бори неуморно (ετι και ετι) за обръщането на еретиците посредством силата на убеждението (27).

Но въпреки неразбирането на Теофилакт за същинския прожизход на новата българска ерес, писмото му си остава един документ с изключителна важност. Той не само сочи, че около средата на X в. павликянската ерес е била широко разпространена в България, но е и най-ранният извор, отбелязващ сливането на павликянското с масалянското учение, което сливане формира основите на богомилството.

Свидетелството, дадено в посланието на патриарх Теофилакт, отнасящо се до богомилската ерес, се потвърждава и в същото време неимоверно обогатява от *Беседа против еретиците* на презвитер Козма (28), съставена през втората половина на X в., вероятно скоро след смъртта на цар Петър в 969 г. (29). Макар и написано в полемичен и разгорещен тон, описанието на богомилството е много конкретно и достатъчно обективно. Трактатът на Козма е живо и подробно описание на един очевидец и измежду изворите за богомилството заема място с уникално значение (30).

След кратък встъпителен дискурс за значимостта на тази ерес и след като изброява няколко древни ересиарси, Козма пише: „Случи се, че в годините на правоверния цар Петър в българската земя се появи поп по име Богомил – по-вярно е да се нарече „Богунемил“ (31). Той пръв почна да проповядва ерес по българската земя. Лъжеучението му ще изложим по-нататък“ (32).

Фактът, че новата ерес е била преподавана за пръв път от презвитера Богомил в България при царуването на Петър I, се потвърждава от един български документ от XIII в. – *Синодикът на цар Борил* (33).

Освен свидетелството на тези източници, които сочат, че поп Богомил е съвременник на цар Петър (927–69г.), ние по-нататък не знаем нищо за личността на най-големия ересиарх сред южните славяни (34). Един руски документ от XVI в. го споменава като писател на еретическа книжнина в България (35). Твърде вероятно е поп Богомил да е преподавал учението си преди съставянето на Теофилактовото послание до Петър I, т.е. в края на тридесетте или началото на четиридесетте години на X в. (36). Това, че Теофилакт не споменава името му, не може да се разглежда като доказателство, че Богомил е започнал да проповядва учението си едва след съставянето на патриаршеското послание до Петър (37).

Всъщност „смесването“ между павликянството и масалянството, което откриваме у Теофилактовия анализ на новата ерес, е в голяма степен характерно за учението на Богомил (38). Освен това и двата български извора – *Беседа против еретиците* и *Синодикът на цар Борил*, ясно заявяват, че това „смесване“ е било проповядвано първо от самия Богомил в България. По този начин е възможно да датираме дейността на Богомил в началото на управлението на Петър (39).

Козма споменава името на поп Богомил само веднъж, в самото начало на своята *Беседа*, а последователите му през цялото произведение, биват наричани единствено с името „еретици“. Името павликяни или пък манихеи не се среща никъде в източника. Терминът богомили (Βογομιλοι) (40), под който последователите на поп Богомил стават известни в историята, е по-късно засвидетелстван и се появава за първи път, доколкото може да се установи, в своята гръцка форма у писмо на византийския монах Евтимий, написано около 1050 г. (41). Въпреки това, името става известно благодарение на ерудирания византийски богослов Евтимий Зигавин, който в началото на XII в. озаглавил една книга от своята *Panoplia Dogmatica*, Κατα Βογομιλων (42). Докато Козма изглежда не познава това име, а Зигавин приема неговия български произход, ние можем да заключим, че името на поп Богомил се превръща в родов термин за определяне следовниците му в България или в края на X в., или в началото на XI в.

Зигавин, въпреки това, дава погрешна етимология на думата Βογομιλοι, извеждайки я от славянското „*Бог*“ и „*мил*“, което, според него, означава „помилвам“; той заключава, че богомил означава „човек, който моли милост от Бога“ (43), ала пропуска факта, че коренът „*мил*“ в славянския език има не само смисъла на „милост“ (както в *помилуй* = ελεησον), но и на „скъп, любим“ (както в *миль*). Вторият смисъл е верният в случая (44). Истинският смисъл на *Богомил* е „любим Богу“ и името е славянски превод на гръцкото Θεοφιλος. Иванов смята, че християнското име Богомил (Теофил) е било доста често срещано в България още преди времето на цар Петър (45). Едва ли би могло да има съмнение днес, че терминът богомил е произведен от името на ересиарха Богомил – Теофил (46).

Беседа против еретиците, освен че осветлява произхода на богомилството, е също и най-пълният преглед на учението и поведенинето на богомилските еретици, който притежаваме. В желанието си да запази своите сънародници от падението да се увлекат от богомилското вероломно учение, Козма използва личния си опит с еретиците, за да опише техните външни прояви, с което дава възможност те да бъдат разпознати: „Външно еретиците са като овце: кротки, смирени и мълчаливи. Наглед лицата им са бледи от лицемерния пост. Дума не продумват, не се смеят с глас, не любопитствуват и се пазят от чужд поглед. Външно правят всичко, за да не ги отличават от правоверните християни, а вътрешно са вълци и хищници ... Като виждат тяхното тъй голямо и тъй особито смирение и като мислят, че те са правоверни и способни да напътстват към спасение, хората се приближават към тях и ги запитват за спасението на душата. А те подобно на вълк, който иска да вземе агне, първо се преструват, че въздишат, и смирено отговарят ... Където пък видят човек, който е прост и неучен, там сеят плевелите на учението си, като хулят предадените на Светата църква наредби, за което ще говоря по-нататък" (47).

Силата на еретиците е в тяхната голяма привързаност към собсвение им заблуди; според Козма било невъзможно да бъдат обърнати към Православието: „По-скоро ще вразумите добитък, отколкото еретика. Свинята отминава бисера, а събира боклука. Така и еретиците поглъщат своята смрад, а отбягват божествените поучения. И както онзи, който стреля срещу мрамор, не само че няма да го пробие, но стрелата като отскочи, ще удря тоя, който стои назад [стрелеца], така и този, който поучава еретика, не само че не ще поучи, но ще изврати и някого от по-слабоумните" (48).

Козма излага доктрините на еретиците в много по-големи подробности от Теофилакт. *Беседата* набляга на тяхното фундаментално учение, т.е. на космологическия дуализъм, според който дяволът е създател на видимия свят: „Те твърдят, че всичко принадлежи на дявола: небето, слънцето, звездите, въздуха, човека, черквите, кръстовете; всичко туй, дето иде от Бога, те го приписват на дявола; изобщо те разглеждат всичко земно, живо или не, като да е на дявола" (49). Богомилите опитвали да подкрепят този възглед посредством податки от Писанието, и по-специално – притчата за блудния син (Лука 15:11–32): „Като чуват Господа да разказва в Евангелието притчата за двамата синове, те считат, че по-големият син е Христос, а по-младият, който заблудил баща си, че е дяволът. И сами го назоваха Мамон. Него наричат още творец и уредник на земните твари ..." (50). Вярването, че дяволът е син на Бога и брат Христов било вече приписано на българските еретици в началото на X в. от Йоан Екзарх (51), но все пак с тази разлика, че според текста на Козма, даден от Попруженко, дяволът е представен като по-малкият брат (52), докато по думите на Йоан Екзарх той е смятан за по-големия брат. Ние не знаем дали богомилите в действителност са се различавали едни от други по отношение на този пункт, при положение че единствено Козма споменава постановката, че дяволът е по-малкият син на Бога; общоприетото вярване сред богомилите било, че той е по-стария брат; на това учели най-вече византийските богомили през XI и XII в. (53). Постановката за дявола в богомилския екзегезис е определена от Козма както следва: „ ... те наричат дявола творец на човека и на всички божии твари; а поради голямата си простотия едни го наричат отпаднал ангел, а други го смятат неправеден уредник..." (54). Името „неправеден уредник" (οικονομος, иконом) е взето от притчата у св. Лука 16:1–9, което богомилите тълкуват, като го отнасят към дявола (55).

Тази концепция за дявола съществено се различава от павликянския дуализъм, както е описан от Петър Сицилийски и патриарх Теофилакт. Докато тези писатели подчертават вярването в две начала (αρχαι), успоредни и независими едно от друго (56), – едното добро, а другото зло, дуализмът приписан на богомилите от Козма не е двубожески, а е основан върху приемане на по-долното положение на дявола и на неговата окончателна зависимост от Бога. Това по-долно положение е ясно изразено в определенията „паднал ангел" и „домоуправител", придавани на дявола от богомилите. Освен това именно терминът „дявол" (διαβολος, діаволъ) и „паднал ангел" сочат, че са налице допирни точки между богомилската космология и християнското учение за отпадането на сатаната. От комбинираните свидетелства на всички източници може да се заключи, че българските богомили никога не са вярвали в съществуването на две начала или два бога. Техният дуализъм се състои в отхвърляне на единството между Бог и Неговото творение посредством поставяне помежду им на посредник, обезпечен с творчески сили, който бил, според тях, причинителят и господарят на материалния свят, и е описан като ο αρχων του κοσμου τουτου (Иоан 12:31). Тези две форми на дуализъм – павликянският и богомилският се определят понякога като „абсолютен" и „умерен" (57).

Според някои учени оригиналното учение на поп Богомил е било „абсолютен" дуализъм, но в края на X в., по времето когато е съставена *Беседа против еретиците*, този дуализъм станал „умерен" посредством навлизането на християнско влияние (58). Според тези учени и двете форми на дуализъм могат да се открият в изложението на Козма – „абсолютният", представен с думите: „Те зоват дявола създател на човека и на всички божии творения", а „умереният" посредством податките – „паднал ангел" и „неправеден уредник". Такава радикална трансформация на богомилството обаче не може да се докаже от нито едно историческо свидетелство (59). Още повече, че Козма всъщност не намеква за „абсолютен" дуализъм: вярването, че материалнният свят е творение на дявола, съвсем не е било характерно само за тази крайна форма, всъщност то е било възприето от всички балкански дуалисти, независимо дали са павликяни, масаляни или богомили, както правилно отбелязва Н. Филипов (60).

Със сигурност може да се каже, че от момента на самото си появяване учението на поп Богомил поддържа космологията на ранните дуалистически ереси, посредством приписване сътворението на материалния свят на дявола, разгледан като дух-посредник, заемащ втората степен след Бога; и все пак това учение не признава двубожеската доктрина на павликяните.

Остава да се изясни обаче следната трудност: посланието на Теофилакт до цар Петър, като описва богомилската ерес, отнася до нейния космологически дуализъм термини, които са чисто павликянски и същностно различни от онези, които по-късно употребява Козма. Разрешението на този проблем се намери в гледната точка, от която Теофилакт разглежда българската ерес, както и в методите на изследване, които той използва. Информацията на патриарха за ереста била непряка и вероятно получена от йерарсите на Българската църква; по тази причина липсвало преимуществото на личното наблюдение, характерно за *Беседа против еретиците*. Освен това, Теофилакт, като пастир и богослов, бил зает най-вече с анализиране на новата ерес и третирането на съставните ѝ части според закона на Църквата (61); неговият анализ го довежда до заключението, че това е „манихейство, смесено с павликянство". Най-добрият преглед и опровержение на павликянската ерес, които патриархът притежавал, без съмнение бил този на Петър Сицилийски, още повече, че патриархът имал основания да се отнесе до *Historia Manichaeorum*, тъй като тя била съставена със специална справка за мисията на павликяните в България (62). Така става разбираемо защо Теофилакт обвинил богомилите във вяра с две начала, понеже Петър Сицилийски приписва тази доктрина на павликяните, въпреки че всъщност тя не била преподавана нито от поп Богомил, нито е била приемана от следовниците му през X в. (63).

Съдейки по изложението на Козма върху различните възгледи на богомилите за дявола, изглежда е имало липса на доктринално единство сред членовете на сектата, за което той ги осмива: „Техните думи са смешни за тези, които притежават знание, защото те не са в съгласие един с друг и се разпадат като изгнила дреха" (64). Споровете и несъгласията в областта на доктрините не са изненадващи в случая със секта, която поставя най-голямо ударение не на догмата, а на преследването на нравствена чистота и евангелски живот. Това предимство на нравствения възглед у ранното богомилство личи ясно от факта, че излагането на чисто догматически грешки у еретиците заема сравнително малка част от *Беседата* на Козма, която се занимава преди всичко с моралните и социални аспекти на ереста (65).

Доктрините, приписани на богомилите в *Беседа против еретиците*, със съществено изключение за възгледа относно дявола, могат да се намерят също и в *Посланието на Теофилакт*, и в *Historia Manichaeorum*. И така достатъчно е краткото им изброяване.

Докетската космология, подчертана от Теофилакт, е само загатната от Козма в неговата анатема срещу онези, „които не любят нашия Господ Иисус Христос" (66). Че това неопределено изказване е всъщност намек за докетска христология, се доказва от *Синодика на цар Борил*, който утвърждава, че поп Богомил е преподавал докетска христология (67). За грешната постановка, отнасяща се до Пресвета Дева Мария, описана от Петър Сицилийски и Теофилакт, намеква и Козма, макар и доста неопределено: той твърди само, че еретиците „не почитат най-славната и чиста Майка на нашия Господ Иисус Христос, а приказват много безумици относно Нея: техните скверни думи не би могло да бъдат написани в тази книга" (68). Отношението на богомилите спрямо канона на Свещеното Писание било твърде подобно на това у павликяните. Козма ни казва, че те отхвърлили Мойсеевия Закон като противопоставен на апостолското учение и ругаели старозаветните пророци (69). Както павликяните и те се позовавали изключително на Новия Завет и най-вече на Евангелията и Деяния на Светите Апостоли, които тълкували не в съгласие с традицията на Църквата, а по индивидуалистичен начин: „Въпреки че държат Свещеното Евангелие в ръцете си, те го тълкуват погрешно и така съблазняват хората... с намерението да разрушат всичката християнска любов и вяра... Свещеното Евангелие е в ръцете им като ...златна брънка на носа у свиня" (70). От друга страна Козма поставя силно ударение върху етиката на богомилите. Тъй като *Беседа против еретиците* съдържа не само най-ранния, но и най-пълен преглед на нравственото учение на богомилството, необходимо е да я разгледаме подробно.

Фундаменталното учение на богомилите за нравствеността, както това у манихеите, се извежда от техния космологически дуализъм: ако видимият свят е творение на царството на злото, то естествено следва, че за изтръгване от господството на злото и за съединение с Бога, трябва да бъде избягван всеки контакт с материята и плътта, които са най-мощният инструмент на дявола, за да поддържа властта си над душите на хората. Ето защо богомилите заклеймявали всички действия на човека, които го водят до близък контакт със света на плътското, в частност – бракът, яденето на месо, пиенето на вино. „Те твърдят, че той [т.е. дяволът] бил принудил мъжете да си вземат жени, да ядат месо и да пият вино. Изобщо, в скверннословенето на всичко що е наше, те претендират, че са жители на небесата и назовават служители на Мамона онези, които се женят и живеят в света" (71). Козма набляга, че еретиците избягват брака, месото и виното не поради въздържание или християнски аскетизъм, а защото „те смятат тези неща за отвратителни", като част от природния закон, който те отхвърлят като идващ от дявола (72). Осъждането на брака като една пречка към светостта и отстъпка пред плътта било твърде разпространено в България в средата на X в. (73). Този възглед израстнал като резултат от взаимодействието на масалянството и някакви изопачени и упадъчни форми на православно монашество. В този случай богомилите отново използвали една заварена тенденция към ерес, за да представят успешно собственото си учение. Въпреки че за въздържание от месо по еретически основания не се споменава в нито един български извор преди *Беседа против еретиците,* вероятно такова въздържание е било проповядвано заедно с отхвърлянето на брака в някои хетеродоксни монашески кръгове, защото у Източната църква манастирската управа запрещава яденето на месо. А що се отнася до отхвърлянето на виното, точният източник на това учение в България е неясен (74). В по-късни времена, вероятно от XI или XII в. тази постановка е здраво залегнала в писмената традиция на богомилите и дава живот на вярването, записано в някои апокрифи, модифицирано и използвано от богомилите за разпространение на техните собствени доктрини (75), и особено в богомилската легенда (76), че виното било засадено в Райската градина от Сатанаил (дяволът) и че именно то е онова дърво за познаване доброто и злото, опитването на чийто плодове причинило грехопадението на човека. Така дуалистическият аскетизъм на богомилите се явява исторически едно следствие от постепенния синтез между масалянство и изкривено монашество, и следва логически от прилагането на космологическия дуализъм на павликяните в сферата на нравствеността (77). Строгото въздържание от полово общуване обаче едва ли е било налагано по еднакъв начин на всички членове на богомилската секта. Разрастването на сектата с течение на времето е трудно за обяснение без да признаем, че някои от нейните членове все пак са имали право да раждат деца. Изглежда през X в. богомилството е било разделено на две групи, макар че нямаме достатъчно исторически свидетелства за това; едните – редовите „вярващи“, които не спазвали строг аскетизъм спрямо половото общуване и храната; другата група била на „съвършените“. Това разграничение, характерно за манихейската секта, е приписано на богомилите в България от Рацки и Иванов (78) и е съществувало сред византийските богомили през XI и XII в. (79).

От своята дуалистична космология богомилите биват естествено доведени до отхвърляне на християнския възглед за материята като преносител на благодат и сама по себе си годна за освещение, и приемат антисакраменталния възглед на павликяните. Според свидетелството на Козма те отричали силата на Кръщението и приемали Иоан Кръстител за предшественик на антихриста (80). Тяхната неприязън към кръщението била явно доведена до невероятни крайности: според Козма те „се гнусят от младенците, които се кръщават“ и „ако им се случи да видят малко детенце, гнусят се като от лоша смрад, извръщат се и плюят...“ (81).

Както павликяните, така и богомилите отхвърляли тайнството Евхаристия, отвращавали се от литургията – отричали реалното присъствие на Господ Иисус Христос в тайнството и тълкували алегорично думите на установяването му: отнасяли ги до Евангелието и кн. Деяния на Светите Апостоли (82).

По подобен начин те отхвърляли материалните обекти използвани от Православието като преносители на благодат и подпомагащи молитвата, това бил най-вече Кръстът, мразен от тях като символ на Христовите страдания: „За Кръста Господен ... така говорят: ‘Как да му се покланяме? Понеже евреите разпнаха на него Божия Син, затова Кръстът е най-омразен Богу.’ Ето защо те учат своите да го ненавиждат, а не да му се кланят, като казват тъй: Ако някой би убил царския син с кръст от дърво, може ли това дърво да бъде мило на царя? Същото нещо е и с кръста спрямо Бога...“ (83). Според Козма, еретиците в своята омраза към Кръста са по-зли и от демони, „защото бесовете се боят от Христовия Кръст, а еретиците секат кръстовете и си правят от тях оръдия...“ (84).

Черквите били за богомилите материални творения на човеците, следователно – на дявола; те ги наричалия „распутья“ (вероятно „*disperatio gentium*“ Иоан 7:35) (85). По същата причина отричали ползването на иконите и почитането на реликвите: „еретиците не се кланят на иконите и ги наричат идоли ... еретиците ... се гаврят с тях [мощите на светиите] и ни се надсмиват, когато ни виждат да им се кланяме и да просим от тях помощ“ (86).

„Еретиците, като слушат апостол Павел да казва за идолите: ‘Не е прилично да се покоряваме на злато или сребро, изработено с човешко изкуство’, мислят, окаяните, че то е казано за иконите. И като намират оправдание в тези думи, те не им се кланят насаме“ (87). Чудесата извършени чрез реликвите те приписвали на дявола: „Те казват: ‘Чудесата не се извършват по волята Божия – тях върши дяволът, за да мами хората’ (88). Отхвърляли и култа към светиите (89). Признавали чудесата, извършени от Христа, но ги тълкували в нематериален смисъл, отстъпвайки от позицията си и използвайки алегорията, както и при изясняването на Евхаристията: „ ... не признават Христос за вършител на чудеса. Като слушат евангелистите всегласно да проповядват за Господните чудеса, изопачават тяхната проповед за своя погибел. Те казват: ‘Христос нито сляп е излекувал, нито хром е изцерил, нито мъртвец е възкресил’. Това било само приказки и басни. Те не вярват, че в пустинята народът бил нахранен с пет хляба. Те казват: Това не са били хлябове, а [Евангелията] на четиримата евангелисти и петият – Апостолските деяния“ (90). Като се има предвид това, че те отхвърлят по-голямата част от Православната традиция, не е изненадващо, че богомилите подобно на павликяните били враждески настроени към установената Църква. Църковната йерархия, като крепител на Църквата и установител на християнския закон, естествено, станала видим обект на атаки от страна на еретиците. Присъщата им омраза към йерархията се засилвала от упадъчното състояние на части от бялото и черно духовенство, яростно критикувано от самия Козма (91), което с действията си снабдявало еретиците с мощни оръжия за нападките им към Светата църква. Според Козма презвитерите били обвинявани от еретиците в леност, притворство и безнравственост: „Но що казват еретиците? – Ние се молим Богу повече от вас; ние бдим и се молим, и не живеем в леност като вие“ (92). „ Ами защо ... хулите йереите и всички санове църковни, като наричате правоверните свещеници слепи фарисеи“ (93). „А еретиците отговарят ... свещениците (се) ... опиват и грабят“ (94). Козма допуска истинността на тези обвинения. Той дори хвърля върху духовенството главната вина за разпространението на ереста: „А откъде идат тези вълци, злите псета – еретическите учения? Не е ли от леността и невежеството на пастирите“ (95).

Заключителната глава на *Беседа против еретиците* е едно увещание към епископи и презвитери да пазят своите паства, както и подобаваща критика за тяхното безхаберие и безразличие (96). По този начин един от най-видните църковници на времето потвърждава пряката връзка между появата и разпространението на ереста и упадъкът в Българската църква и общество през X в.

Но, въпреки че Козма признава истинността на аргументите на еретиците, той отказва да се съгласи с тяхната валидност, защото никой еретик няма право да критикува свещеник, самата ерес е най-големият от греховете: „Дори и да живеят в леност правоверните свещеници, както вие говорите, когато ги критикувате, ала те не хулят Бога като вас“ (97).

В обвиненията си срещу свещениците еретиците са виновати поради фарисейско лицемерие (98). Това е още по-недопустимо, при положение че еретиците отхвърлят каноническата структура на Църквата и благодатното апостолско приемство: „А защо хулите светите обреди, които ни са предадени от Светите Апостоли и богоносни Отци?“ (99). „Който не мисли, че църковните санове са учредени от Господа и Апостолите, да бъде проклет“ (100).

Отхвърлянето на каноническата структура и благодатното апостолско приемство на Християнската църква било общо за богомили и павликяни. Последните присвоявали концепцията за Църквата на своите собствени общини, управлявани от старейшини, които, явно е, не били обличани с никакво по-специално йерархическо достойнство (101). Все пак, позовавайки се на Козма, невъзможно е да се заключи със сигурност, че богомилите са притежавали някаква подобна организация през Х в. От неговото свидетелство знаем, че богомилите, макар и да отхвърлят тайнството Покаяние, изповядвали греховете си на друг човек (102), който факт е в подкрепа на това, че те са правели същностно разграничение между свещенство и миряни. Това, както и подчертания антисакраментализъм, с който Козма описва еретиците, разкрива демократичното устройство на сектата. Вероятно богомилите са се сдобили през Х в. с водачи или старейшини, които са приели първенството за преподаване. Византийските богомили от XI и XII в. и българските от XII и XIII в. назовавали своите водачи „апостоли" (103), и е възможно същият термин да е бил използван за непосредствените ученици на поп Богомил в България (104). Все пак нямаме основания да твърдим, че самият Богомил е основал и установил една стройна сектантска йерархия или „Богомилска църква" (105). Съществуването на такава йерархия не е засвидетелствано от исторически източници до втората половина на XII в. (106).

Заедно с йерархията, каноническата структура, Светите Тайнствата и Св. Литургията на Православната църква, богомилите отхвърляли и нейната дисциплина, която заменили със своя, имаща особено строг характер. Козма ги обвинява задето пазели неделята като ден за пост и работа и не празнували Православните Господни празници, а също дните на Светите Мъченици (107). Те с отвращение отхвърляли и всички молитви, използвани от Православната църква, които те разглеждали заедно с Литургията, като „многословия" (многоглаголанья) (108). Използвали единствено Господнята молитва; повтаряли я ден и нощ през равни интервали, проснати на земята по лице: „моленията, според заблудите им са безброй. Те се кланят четири пъти през деня и четири пъти през нощта, като се затварят в своите стаи, но държат отворени всичките пет врати, при все че е заповядано да бъдат затворени (109). Когато се молят, казват ‘Отче наш, Който си на небето’. Но и за това трябва да се осъдят, защото на дума наричат Твореца на небето и земята Отец, а Неговото творение, смятат за творение на дявола. Когато се молят, кръст не правят на лицето си" (110). Тези молитви, а и фактът, че богомилите изповядвали греховете си на другиго и си давали един другиму опрощение, показват, че техните общини са признавали някаква форма на ритуал, но през Х в. този ритуал е бил повече от елементарен (111). Тези изповедни обреди били изпълнявани и от жени (112).

Очевидно е, че християнската концепция за Църквата като богочовешки организъм, като тайнствено Тяло Христово и като йерархическа институция на земята, е била напълно чужда на богомилското учение. Изглежда, че са избягвали употребата именно на термина Църква (113). Те смятали, че Православната църква, именно поради това, че наблягала, както на материалния, така и на духовния аспект на живота, била капитулирала пред Мамона и била неспособна да напътства човека към Спасението. Истинското Християнство, според богомилите, би могло да бъде открито единствено в техните общини; следователно те са претендирали за изключителните права над името „християни“ (114), защото единствени живеели „по дух“ (115) и били единствените „небесни жители“ (116).

Едно учение, което така фундаментално се противопоставя на Православието в сферите на догматиката, етиката и ритуала не не може да не даде отражение във всяка област на българския обществен живот. Особено когато интересите на Църквата и държавата били тясно свързани, отхвърлянето на Православието се явява и бунт срещу светския закон и срещу проблемите на цялото общество по онова време. Не е чудно, че още през X в. богомилите обръщали сериозно внимание на държавните власти. Посланието на патриарх Теофилакт свидетелства за особеното внимание, с което цар Петър разглежда развитието на ереста в България. Някои от обвиненията на Козма срещу богомилите изтъкват социалното значение на ереста през втората половина на X в. Еретиците са представени като безделници без постоянно обиталище, като паразити в обществото: Козма цитира „ ... другите им думи, с които улавят ушите на простите люди, те казват: не е прилично да се трудим, да вършим земни [дела], както е казал Господ: 'Не се грижете какво ще ядете или какво ще пиете, или с що ще се обличате; защото всичко това търсят езическите народи'. И затова едни от тях ходят празни, не искат да вършат нищо с ръцете си, ходят от къща в къща и ядат чуждото имане – на измамените от тях хора“ (117). Презрението към физическия труд, заедно с доброволната бедност, която създала онази група бродещи монаси, енергично осъдени в *Беседа против еретиците*, е характерно за масаляните, чието пряко влияние върху богомилите бе изяснено тук (118).

Козма хвърля едно още по-тежко обвинение срещу богомилите – това, че проповядват гражданско неподчинение: „Като хулят богатите, учат своите да не се подчиняват на господарите си; ненавиждат царя; ругаят старейте; укоряват болярите; мислят, че са омразни на Бога онези, които работят на царя, и заповядват на всеки слуга да не работи на своя господар“ (119).

На този социален анархизъм Козма противопоставя учението на Църквата, която признава освещението на светската власт: царят и болярите са поставени от Бог. За съжаление, Козма се ограничава в тези оскъдни детайли и така доктрината, и практиката на това гражданско неподчинение, което той приписва на богомилите, остават непотвърдени от друг източник (120). По тази причина би трябвало да се внимава при тълкуването на този пасаж. Но от друга страна нямаме и основания да се съмняваме в тези думи на Козма: като цяло неговото свидетелство в голяма степен заслужава доверие, а и положението на проповедник му е позволявала да има пряко наблюдение над богомилите.

Все пак, не бива да придаваме твърде голямо значение на социалния анархизъм на богомилите, нито пък да виждаме в тяхно лице славянски комунисти от Средните векове (121). Изглежда, че тяхното учение за социално равенство е идвало от стремежа им към духовна бедност и нравствена чистота; те обявили война на силния в този свят, което представлява една транспозиция в социален план на космическата битка между доброто и злото. В този смисъл единственото, което може да се каже, е, че богомилите са се противопоставяли на развитието на византийския феодализъм в България, който бил основан най-вече на принципа на потискане на по-слабия от по-силния. По своята същност обаче богомилството не било обществено и още по-малко политическо движение. Габриел Миле справедливо отбелязва, че богомилите, в сравнение с всички религиозни проповедници, останали найбезразлични към светските дела (122).

От анализа на *Беседа против еретиците* могат да се извлекат няколко основни черти на богомилството, които хвърлят светлина върху отношението на сектата спрямо държавата и Църквата в България и върху причините, довели до успешното ѝ разпространение в страната. А последното ще изясни много аспекти от бъдещата история на богомилството в България. Освен това, най-малко три от богомилските доктрини не могат да бъдат обяснени с външно влияние и вероятно са оргинални (123). Това са: доктрината за двамата сина на Бога – дяволът и Христос; учението за въвеждане на душата в тялото на Адам – първият човек (124); и изключителната употреба на Господнята молитва.

Богомилството, което възникнало под двойното влияние на павликянство и масалянство, представлявало неподредена смесица от тях двете. Много от доктрините им били преобразени и преплетени по посока към цялостно унифициране през X в., вероятно от самия поп Богомил. Най-сетне, богомилството е силно повлияно от Християнството (125); от тази гледна точка то може да се разглежда като опит да се хармонизира дуализмът на павликянството в по-голяма степен с учението на Христа. Така един анализ на богомилството открива присъствието на две основни положения – едното догматическо, а другото нравствено: първото е дуалистическата космология с външен произход, внесена в България от Близкия изток; втората в по-голяма степен е с местен произход и представлява революционен опит за реформиране на Християнската църква, провокиран от незадоволителното ѝ състояние по онова време от гледна точка на масите и от желание за връщане на чистотата и простотата на апостолския век. Тези две тенденции заедно произвеждат богомилството (126). Балканските реформатори, приемали дуалистическите доктрини и ги прилагали във всички области на живота, но не наблягали на тях в областта на етиката, която извеждали най-вече от Новия Завет. Този донякъде парадоксален съюз между антихристиянския дуализъм и християнския морал станал възможен посредством рационалистическото и индивидуалистическото тълкуване на Писанието. Това отношение към Свещеното Писание, заедно с един силен антиритуализъм и антисакраментализъм, изяснява две важни черти на богомилството, които също могат да се открият в късните движения на Реформацията: светското свещенство и възгледът, че Свещеното Писание е единственият източник за откриване на вярата.

Нужно е дебело да се подчертае, че богомилството от своето възникване и в своята същност било в пълна опозиция на Православната църква. Неговата дуалистическа космология отхвърля догмата за единството Божие, а оттам и за въплъщението на Христа, светостта на Божията Майка, освещаването на цялата материя посредством тайнствата, и най-вече цялата православна традиция. В тези пунктове не е възможно каквото и да е съгласие или компромис между богомилската секта и Православната църква. Богомилите гледали на Църквата, като на безвъзвратно изменила на Христа. Църквата би могла да има само една политика спрямо богомилите – тази на непрестанна война, насочена към пълно изкореняване на тяхната вяра. Богомилството едва ли може да бъде наречено ерес в точния смисъл на думата, защото то не представлява отклоняване от Православието в няколко пункта на догматиката или етиката, а въобще отрича Църквата като такава. Със сигурност може да се каже, че след последното поражение на иконоборството през IX в., богомилството било най-опасният враг на Православието на Балканите през цялото Средновековие. Но не само Църквата била под угрозата на българската секта: цялата обществена структура се намирала в опасност. Учение, което решително осъжда брачния живот като грешен, подрива устоите на семейството, общността и държавата. В средата на X в. тези устои в България били вече достатъчно разклатени. В своята опозиция на законната власт – светска и духовна, която в техните очи била едно отражение в обществото на злото, присъщо за всички твари, богомилите проповядвали неподчинение на висшия и силния в този свят, на богатите, старейте, болярите, и на самия цар. В това си начинание те несъмнено извличали полза от социалния гнет, разрушителните войни, стопанския упадък и безпокойството сред хората, причинено от повсеместната византизация на живота в България през X в. Отстоявайки каузата на слугите срещу господарите, на потиснатите срещу потисниците, богомилите директно стигали до селските маси, които пък гледали на тях като на освободители и били готови да приемат тяхното учение.

Това обяснява защо българските държавни власти и Православната църква трябвало незабавно да се противопоставят на богомилството. За съжаление разполагаме с оскъдни сведения за този конфликт в ранния период от историята на сектата (127). Единственото сведение за гонението на богомилите през X в. е неволният намек на Козма: той оплаква слепотата на мнозина, които „не знаят що е тяхната ерес и си мислят, че страдат за истината и желаят да получат награда от Бог, заради веригите си и килията; но как те могат да молят Бога, дори ако страдат много, когато смятат дявола за творец на човека и на всички божии твари?“ (128).

Този ореол на мъченици, който обкръжавал богомилите, признаван и от най-лютите им врагове, се дължал без съмнение на високия им морален авторитет, с който се ползвали сред българския народ. За разлика от интелектуалния и морален упадък на клира, който изоставял често своето паство без подкрепа и напътствия, богомилите, възползвайки се от славата си на свети хора и от доброто познаване на Евангелието, вероятно са изглеждали в очите на много българи като носители на истинското Християнство. Тяхната откровена имитация на Православие, която извънредно много им помагала да избегнат преследванията, била едно силно оръжие в проповедническата им дейност и в същото време защита срещу систематическите гонения (129). Козма пише, че без оглед на тяхното отхвърляне на целия литургичен и тайнствен живот на Църквата, „те без да се страхуват от людете, влизат в черквата, целуват Кръста и иконите, както знаем от онези от тях, които се върнаха към нашата вяра; те казват: ‘ние правим всичко това заради хората и не според сърцето си; ние държим собствената си вяра на тайно’ “ (130).

Още едно основание за успеха на богомилската проповед в България е това, че по своята същност сектата има народен и славянски характер. От момента на своята поява и през цялата си четиривековна история в България, богомилството било свързано с религиозните и социални аспирации на една широка, неудовлетворена маса от народа, което обяснява популярността на сектата, особено сред селската прослойка (131). По тази причина тя се явява като най-силното и жизнено сектантско движение в средновековна България.

Най-накрая и следният психологически фактор се оказал благоприятен за богомилството. Тогава, когато в България са се ширели беднотия и страдания, съзнанието на хората, естествено, било заето с въпроса за източника на злото: откъде са войните, опустошенията, чумата, потискането на бедните от страна на богатите. Църквата учела, че всичко видимо и невидимо е творение на Бог; обаче как би могъл Бог, който е върховно Благо, да е причината за страданието и злото? Налице са свидетелства, че проблемът *unde malum, et quare,* източник на опасни спекулации през всички времена, занимавал много българи по времето на Козма: един пасаж от *Беседата* говори за това, че много православни търсели отговор на въпроса, „защо Бог позволява дяволът да работи срещу човека?“ (132). Макар Козма да отхвърля въпроса като детински и плод на болно съзнание (133), доста съвременни нему православни свещеници, както знаем, били недоучени в областта на догмите и сигурно са били неспособни да предложат задоволителен отговор на този въпрос. Еретиците, от друга страна, предлагали изключително удобно обяснение на всички беди: страданието и злото са присъщи на този свят, понеже този свят е творение на злия.

Голямата сила на богомилството, както видяхме, се крие в неговата вътрешна последователност и способността му да унифицира заварените учения на павликянство и масалянство. Но, както изглежда, присъствието на дуалистически учения в България през X в. не се изчерпва с богомилството. Има свидетелства, че павликянската и масалянската секти, докато способстват за формирането на богомилството, запазват и своето индивидуално присъствие.

Косвени свидетелства на извори от X в. поддържат твърдението, че между богомилите и павликянската секта са съществували някои отлики по онова време. *Посланието на Теофилакт до цар Петър*, което несъмнено се отнася до богомилството, все пак представя и някои еретически доктрини, присъщи на павликянството, и по този начин свидетелства за съществуването на павликяните в България в средата на X в. Границата на тази отлика между двете ереси може да се открие и в *Беседа против еретиците*: противоречията и несъвместимостите в еретическите учения, които Козма осмива, могат да бъдат показателни в това отношение; още повече, един внимателен прочит на неговият труд разкрива липса на последователност в поведението на еретиците: например Козма ги обвинява, че упрекват православните свещеници в ленност, а в същото време презират физическия труд (134). Освен това, еретиците биват описвани като хора, които влизат в спор с православните и открито осмиват техните свещеници (135); от друга страна, когато биват притиснати от враговете си те имитират Православие и без боязън открито декларират непричастност към ереста (136). Въпреки, че тези несъответствия може да са случайни и да имат конкретни причини, като наличие или отсъствие на гонения, изглежда по-правдоподобно във всеки отделен случай Козма да говори за различна група еретици. Тези тези несъответствия са особено важни: трябва да се помни, че павликяните се славели с действените си и дори войнствени качества (137), докато пасивността и осъждането на физическия труд са характерни за богомилството, което, в това отношение, било повлияно от масалянството. Най-сетне павликяните били открити и смели противници (138), докато двуличното и притворно поведение било характерно за богомилите и масаляните (139). Тъй като тази отлика между богомили и павликяни, косвено спомената в *Беседа против еретиците*, е напълно потвърдена от по-късни извори, тук се налага да отчетем по-важните ѝ особености (140).

Основната разлика между двете секти се корени във факта, че богомилският идеал е същностно съзерцателен (тук богомилството е повлияно от масалянството), докато животът на павликяните е насочен най-вече към действие. Това изяснява разликата във външните белези на двете секти: павликяните винаги се разкриват в историята като хора опасни и носещи проблеми, родени войници, а богомилите, обратно, се явяват като кротки, смирени и аскетични. Строгият аскетизъм на богомилите бил явно неподходящ за стила на живот у павликяните; следователно бракът, яденето на месо и пиенето на вино, осъждани от богомилите, не били под запрещение у павликяните.

Една последна отлика се дължи на различните източници на двете секти. Павликяните били предимно чужденци в България, те останали да живеят като затворени етнически и социални общности, организирани в религиозни общини, встрани от православните, и като атакували отвън, се опитвали да привлекат някои от тях към вярата си (141). Богомилите, обратно – израстнали като част от българския народ и останали в тесен контакт в него. Посредством проповедничеството сред българите, те можели да внасят чужди дуалистични идеи, отговарящи на мирогледа на обикновените хора, които били до голяма степен все още полуезичници, а също и в полза на своите религиозни и социални домогвания. Именно тук се корени причината за успешното разпространение на богомилството в България и други балкански страни.

По-трудно е да се установят отликите между богомилство и масалянство през X в., тъй като прякото влияние, упражнявано от масалянството върху морала и поведението на богомилите не позволява каквато и да е диференциация между двете секти въз основа на единственото свидетелство на *Беседа против еретиците*. Въпреки всички сходства в ученията на двете секти (нематериална интерпретация на Християнството, ударение върху молитвата, като се отстраняват Тайнствата, които и за двете секти не били необходими, неприязън към установената Църква и стремеж към аскетизъм), все пак от догматическа гледна точка масаляните и богомилите се различават в няколко важни пункта. Основната отлика лежи в отсъствието на каквато и да е същинска дуалистична космология у масалянството. Тук не намираме и следа от опозиция между Бога, управник на небесата, и дявола, творец на видимия свят и човека; учение толкова основно за богомилството. Най-многото, което може да се каже за масалянството в това отношение, е, че се набляга на опозицията между дух и демон *в сърцето на човека*. Това води до един вид „антропологически дуализъм“ (142). Освен това, почти сигурно е, че сектата е съществувала в България, без да бъде погълната от богомилството най-малко до XII в. Налице са свидетелства, които потвърждават, че в средата на XI в. и двете секти са съществували в Тракия отделно една от друга (143). Едва след XII в., както ще бъде показано, не се отбелязва нарастване на масалянски елементи у богомилството в процеса на постепенния синтез между тях (144).

Беседа против еретиците е последното пряко свидетелство, което имаме за богомилската ерес през X в. *Синодикът на цар Борил* споменава някой си Михаил, ученик на поп Богомил, и дава списък на други ученици на българския ересиарх – Теодор, Добри, Васил и Петър (145). Текстът на документа поддържа, че Михаил е бил непосредствен ученик и съвременник на Богомил, обаче не е ясно кога са живели останалите ученици, посочени в списъка (146). Все пак косвена информация за богомилството в края на X и началото на XI в. може да се извлече от някои исторически събития във Византия и България по онова време.

През X в., с изключение на патриарх Теофилакт, византийските власти не са обръщали никакво внимание на развитието на ереста в България. От 967 г. до 1018 г. императорите били непрестанно заети с България, но само с военна цел, тъй като целият този период бил наситен с войни срещу руси и българи по северните византийски граници. Това, че преобладавали изключително военните и стратегически съображения се отразява в един акт, който косвено спомогнал за усилването на дуалистичната ерес в България: императорът Йоан Цимисхий (969–76г.) преселил нови колонии от военнолюбивите и свирепи павликяни от Армения и страната Холиби (на северозапад от Армения покрай брега на Черно море) в Тракия, където ги настанил около Филипопол (147). Мотивите му били идентични с тези, които подтикнали Константин Копроним и Лъв Хазар да преселят сирийски и арменски еретици в същата провинция през VIII в. (148). Според Ана Комнина „това той сторил най-вече, за да ги [т. е. павликяните] изкара от крепките им градове и крепости, които те държали като деспотични управници и на второ място, за да бъдат изпратени като доверени защитници срещу набезите на скитите, от които територията на Тракия била притеснявана; защото варварите прекосявали Хемус и заливали цялата долината“ (149). Зонара (150) и Кедрин (151) потвърждават, че преселването на еретици е причинено от изричното искане на Теодор, патриарх Антиохийски, който, без съмнение, желаел да избави диоцеза си от тези непокорни и развратителни елементи. През X в. несъмнено павликяните били по-малко зло за Империята в Тракия, която по нова време, според Кедрин, била „обезлюдена погранична област“ (152). Но те вляли нов живот в местните еретически общини, които били там вече два века и така косвено усилили павликяните и богомилите в България. Заедно с Тракия, по подобен начин и Македония била отворена за проникването през X в. на една нова вълна от източни емигранти. В 988–9 г., според арменския историк Асогик, император Василий II преселил голям брой арменци в Македония и ги установил по границите на Империята, за да се защитава по този начин от атаките на българите; колонистите, въпреки всичко, недоволни от управлението на византийските си господари, вдигнали бунт и преминали на страната на българите (153). Може да се предполага, че някои от тях са били павликяни и че са се съюзили със своите единоверци, които проникнали в Македония в IX в. (154) заедно с арменските търговци. Както ще видим, Македония през X в. била центърът на опозицията в българската държава и убежище за всички недоволстващи срещу управниците, и по този начин – особено плодородна почва за антицърковни движения.

В края на X и началото на XI в. вътрешното положение в България и най-вече в Македония било изключително благоприятно за възникването и развитието на ереси. Войната през 969–72 г., водена със завидна жестокост между гърци и руси върху изнемощялото тяло на България, завършила с пълен триумф на армиите на Йоан Цимисхий, с установяването на византийско господство върху цяла Източна България, която станала отделна провинция на Империята, и с отнемане независимостта на Българската църква. Западна България все пак избегнала този крах, благодарение на независимото положение на един провинциален управител – Никола, който, заедно със синовете си, „комитопули“, се откъснал от юрисдикцията на Преслав. Един от тези синове – Самуил, станал единствен владетел в 987 г. и цар през 997 или 998 г. (155), и бързо изградил ново Българско Царство в Македония. За няколко години набрал голяма военна мощ. Той възстановил Българската патриаршия, местонахождението на която, след няколко промени, било определено да бъде в Охрид. Практически цялото му управление било ангажирано в тежки войни с Византия и нейния виден император Василий II, който си завоювал зловещото прозвище „Българоубиец“. Борбата завършила със смъртта на Самуил в 1014 г., с окончателното поражение на българските армии и планомерното завземане и опустошаване на Македония от Василий II. В 1018 г. Василий влязъл в Охрид – Самуиловата столица, и независимостта на България била унищожена за 168 години (156). Както в Източна, така и в Западна България военните действия причинили упадък и деморализация във всички сфери на живота. Всичко в България по това време се рушало: Църквата, държавата, манастирите. Непрестанните войни в продължение на половин столетие довели до обществена нестабилност и икономическа разруха, която е добре обрисувана в *Беседа против еретиците.* Пресъздадено е положението на вътрешен безпорядък още по времето на цар Петър. Самуил, въпреки всичките си качества като военен водач, вероятно нямал нито време, нито възможности за реформи и поради вътрешната си слабост царството му изпаднало в колапс така скоро, както било и възкресено (157). Тъй като цялата енергия на държавата била погълната от скъпо струващите военни действия, ресурси за противопоставяне на вътрешното инакомислие в страната не останали. В този период едно такова мощно инакомислие представлявало богомилството. Освен това, чрез установяване на независима Българска патриаршия, Самуил въстанал срещу Византийската църква; така националната църква в България, изоставена и непризната от Константинопол, била лишена от сили и напътствия, необходими ѝ за битката с ереста (158).

Въпреки че не притежаваме преки свидетелства на съвременници за развитието на богомилството в Самуиловото царство, не може да има съмнение, че по време на неговото управление сектата се е разпространила изключително много в Западна България (159), за което е отговорен и самият Самуил. Липсата на свидетелства за каквито и да е контрамерки срещу еретиците при управлението му понякога се разглежда като доказателство за неговата търпимост към богомилите (160). Някои учени дори твърдят, че Самуил е симпатизирал на богомилите или дори е бил под тяхно влияние (161). Не е възможно да се каже нищо със сигурност по този въпрос, тъй като историята на вътрешната политика на Самуиловото царуване е непълно позната. Съществуващите исторически свидетелства все пак не подкрепят твърдението, че Самуил е симпатизирал на еретиците. Византийските хронисти едва ли биха пропуснали да отразят някакво подозрение в ерес за този опасен враг на Империята. Например Кедрин отбелязва, че в 986 г., след превземането на Лариса, Самуил пренесъл свещеното съкровище на града – мощите на Св. Ахил, в своята столица – Преспа (162). Друг български паметник пък ни казва, че в 993 г. той построил в едно македонско село църква в памет на своя баща, на майка си и на брат си, от която е запазен надпис, гравиран с няколко кръста и призоваване на Светата Троица (163). Тези факти сами по себе си оборват твърдението за Самуиловото тайно „безразличие към Православието“ (164), тъй като богомилите отхвърляли реликвите, кръста и черквите и обладавали неправославен възглед за Троицата. Така правоверието на Самуил може да се смята за несъмнено.

Но въпреки тези безспорни свидетелства, върху Самуил остава да тежи подозрение в инославие. Нужно е да се отбележи, че така както великите православни царе Борис, Симеон и Петър обикновено биват прославяни с паметници на българската литература и стават обект на национален култ, името на Самуил напълно отсъства от българската православна литература и винаги е било съпроводено с известни резерви (165). Изясняването на този факт може да се крие в положението на Българската църква в Самуиловото царство. Посредством отказа да признае унищожаването на Българската патриаршия, постановено от Йоан Цимисхий, и чрез поставянето на свой патриарх, Самуил скъсва всякакви отношения с Вселенския престол. В очите на Византийската църква и държава той си остава бунтовник. Вътре в своето царство Самуил трябвало да следва националистическа по своята същност политика, както в църковно, така и в политическо отношение; за да бъде успешна една такава политика, тя изисквала сработването на всички групи и партии в страната за постигането на общата цел, а именно ослабването на Византия и нейното господство върху балканските славяни. Това сработване предполагало вътрешно равновесие и е разбираемо, че Самуил не би си позволил да отчужди богомилите, които по това време вероятно са представлявали значителен брой от неговите поданици. Тази търпимост към еретиците по политически причини вероятно е родила популярната легенда, свързваща името на цар Самуил с богомилството.

Изворите от X в. не сочат ясно кой регион или региони в България могат да бъдат разглеждани като първоизточник на богомилската секта. Все пак от свидетелствата на географските фактори, на косвената историческа датировка и по-късни извори, които трябва да бъдат разглеждани, излиза, че люлката ѝ следователно твърдината на богомилството на Балканите е Македония. Самото разположение на Македония прави областта най-благоприятна почва за разпространението и укрепването на ереста. Високопланинска страна с езера и долини, белязани през Средновековието с голям брой добре защитени крепости, заобиколена от три страни с високи планини. Вардар от изток и Родопите, съвършенно непреходими с изключение на няколкото стръмни дефилета (166), формират една втора бариера между Македония и Централна и Източна България. Така още от времето на появата на богомилството през царуването на Петър, Македония, представлявайки най-далечната западна провинция на Българското царство, била твърде труднодостъпна за централната църковна власт, намираща се в Преслав, в най-източната част на страната. Следователно възможността за големи по мащаб репресии срещу ересите в Македония по онова време била почти невъзможна, което потвърждава твърдението на Златарски, че Македония е била „в течение на много столетия първостепенен център и люлка на всички ереси на Балканския полуостров“ (167). Географската изолация на Македония от останалата част на България прави този регион център на политическата опозиция спрямо Петровото управление в Преслав (168). След смъртта на Петър, сепаратисткото движение, водено от Комитопулите, довело до изграждането на независимо царство в Западна България, също произлизало от Македония. Освен това Родопската планинска верига отделяла Македония не само от църковните власти в Преслав, но и от павликяните в Тракия. Богомилството се е развило в непосредствен контакт с павликянството и вероятно е щяло да бъде асимилирано от него, главно поради близостта между доктрините на двете секти. Но ако коренът на богомилството е в Македония, става ясно защо богомилите, разделени от павликяните с трудно преодолима географска бариера и въпреки несъмненото влияние от страна на последните, все пак са възприели някои павликянски учения и практики в различни, та дори и противоположни посоки. Възможността някои павликянски мисионери да са минавали от Тракийската равнина през високите и диви планини към отдалечената сърцевина на Македония, разбира се, не може да се изключи, особено след като знаем за тяхното смело и изпълнено с решителност проповедничество. Ала по-правдоподобно е, павликянското влияние върху богомилството да се дължи не толкова на проповедническа дейност от страна на тракийски еретици в Македония, колкото на мисионери, търговци и колонисти, пристигнали направо от Армения, вероятно още през IX в., ако не и по-рано (169). Географските условия несъмнено улеснявали тяхното проникване в Македония, защото тази провинция, макар и оградена с планини от три страни, е лесно достъпна откъм югоизток. От Солун – голям арменски център през Средните векове, павликяните сигурно са потегляли по един от двата пътя, водещи до вътрешността на Македония: древният търговски път от Солун по Вардар до Ниш и Белград, или по известния римски път *Via Egnatia*, свързващ Константинопол с Рим през Солун, македонските градове Водена, Битоля, Охрид и Дирахихум (днес Дурас) на Адриатика (170).

Освен тези географски фактори, възникването на богомилството в Македония се подкрепя и от историческите обстоятелства. След завземането на Източна България от византийците (927г.), българският национален живот имал за център Самуиловото царство в Македония. Недоволстващите в религиозно и политическо отношение, които намирали в Македония убежище от управлението на Петър, сега се озовали в близост до централните български власти. Вече бе казано, че Самуиловата националистическа политика, изискваща приобщаването на тези елементи, благоприятствала разрастването на богомилската секта (171). Отсъствието на държавно гонение обяснява факта, че богомилството се развило като мощна сила в Македония през втората половина на Х в. (172).

В крайна сметка някои вътрешни особености на богомилството потвърждават хипотезата, че неговата родина през Х в. е била Македония. Тя, както бе отбелязано, била център на апостолската дейност на Св. Климент. Въпреки че в непосредствен смисъл тази дейност довела до временно ослабване на ереста в началото на века, веднага след смъртта на Св. Климент неуспехът на неговата школа в Македония да положи основите на една дълготрайна славянска книжнина и възрастването на религиозния национализъм, дължащи се на изопачаване на неговото наследство, разпръскват семената на ереста в България (173). Налице са няколко очевидни прилики между школата на Св. Климент и богомилството в определени отношения: и двете били славянски и народни движения, тласкани от една и съща сила, а именно славянската народност; още повече, че богомилството в голяма степен постигнало онова, което школата на Св. Климент щяла да извърши в рамките на Православието, а именно: то създало една популярна религиозна книжнина, отговаряща на интересите и изискванията на широките маси (174). Тази еретическа книжнина, в която дуалистичните възгледи били вплетени с апокрифни старозаветни и новозаветни истории и фолклор, била изключително търсена през Средните векове. Това особено важало за нейните космологически и есхатологически елементи, които, въпреки честите църковни запрещения, били разглеждани от неуките хора като пояснения на православния канон на Свещеното Писание. Богомилските проповедници, чиито призив бил предимно към широките маси, приспособили много от тези писмени и устни творения към собственото си учение и в голяма степен способствали за разпространението на тези „български легенди“ на Балканите и отвъд тях. Това, че богомилите печелили доста успешно привърженици сред народа, се вижда от факта, че много от тези „легенди“ проникнали в българските народни песни и приказки (175). Тази аналогия между богомилството и славянската книжовна школа на Св. Климент Охридски ражда хипотезата, че сектата израства от школата (176). Всъщност съществуването на допирни точки между двете не е изключено. Богомилството може да е вербувало много от последователите си от средите на онези ученици от школата на Св. Климент, които не били достатъчно обучени в християнската теология и се отклонили от Православието, възприемайки дуалистически възгледи (177). Показателно е това, че средището на дейността на Св. Климент в Македония – районът около Дебрица, на североизток от Охрид, бил и крепостта на богомилството през X в. (178).

Освен това през X в. Македония представлявала значимо манастирско средище (179); фактът, че била и люлка на богомилството се подкрепя от контактите между богомилството и монашеството, отбелязани от Козма (180) и от по-късни извори. Тези общи географски и исторически съображения се потвърждават от латински източници от XII и XIII в. Въпреки че тези извори се датират по-късно, те единодушно свидетелстват за широката разпространеност на богомилството в Македония и следователно могат да бъдат използвани като косвено доказателство, че тази провинция е била родина на сектата.

В 1167 г., водачът на еретиците–дуалисти в Константинопол, известният „епископ“ Никита, присъствайки на събора на катарите в Сен Феликс дьо Караман около Тулуза, споменал сред еретическите общини на Балканите и „*Ecclesia Melenguiae*“ (181). Всеобщо прието е, че това име е латинската форма на градчето Мелник в източна Македония по долината на р. Струма, на западните склонове на Родопите, и че „*Ecclesia Melenguiae*“ е всъщност богомилската общност в гр. Мелник (182).

Доминиканският инквизитор Рейнерий Сакони, който сам бил в продължение на седем години еретик – патаренски учител в Ломбардия, в своята *Summa de Catharis et Leonistis*, написана към 1250 г. (183), дава един списък на шестнайсет еретически „църкви“ или катарски общини, най-малко пет от които се намирали на Балканите. Последните две в списъка на Рейнерий – „*Ecclesia Bulgariae*“ и „*Ecclesia Dugunthiae*“, както се смятало тогава, били източник на всички останали (184):

„*Колко са църквите на катарите?* Всичко на всичко съществуват XVI катарски църкви; недей ми приписва, читателю, че аз тези съм ги нарекъл църкви, по-скоро за тях самите са такива, така те ги наричат. Албанска църква или Донезархова, Конкорезка църква, Байоленска църква, или тази на Вайоло, Винсентска църква, или тази на Мархия, Флорентинска църква, Църква на Вал Сполетана, Френска църква, Толосанска църква, Каркасоненска църква, Албигойска църква, Склавонска църква, Латинска църква на Константинопол, Гръцка църква пак там, Филаделфийска църква в Романия (185), Бургалска църква (186), Дугунтска църква (187), и всички тези имат началото си от последните две“.

Местонахождението на последните шест от тези еретически общини касае пряко въпроса откъде започва да се разпространява богомилството. Самият Рейнерий не дава сведения по този проблем и се ограничава до едно смътно изказаване: „*sunt omnes gentis*“. Много съвременни учени се опитаха, донякъде с успех, да определят местонахождението на еретическите „църкви“.

Шмид и най-вече Рацки доказаха убедително, че „*Ecclesia Sclavoniae*“ се намирала в Босна (188). „*Ecclesia Latinorum de Constantinopoli*“, която вероятно е възникнала в резултат на IV Кръстоносен поход и установяването на Латинска империя в Константинопол (1204 г.) без съмнение е била основана от онези катари, които пристигнали заедно с войските на кръстоносците (189). Гръцката еретическа „църква“ на Константинопол, към която принадлежал самият Никита, вероятно е била византийска павликянска секта, както ще видим по-долу (190). Точното местоположение на три общини, споменати от Рейнерий – „*Ecclesia Philadelphiae in Romania*“, „*Ecclesia Bulgariae*“ (191) и „*Ecclesia Dugunthiae*“ *(Dugranicae)*, са особено важни за проблема около възникването на богомилството и именно те изправиха историците-слависти пред една дълготрайна загадка. Първото задоволително изяснение на името „*Ecclesia Dugunthiae*“ (*Dugranicae*) (192) предложи П. Й. Шафарик, който го отнесе към Δραγοβιτια, гръцкото име на местността, населявана от балканското славянско племе на име Драговики или Дреговики; това племе живеело в две различни области: в Македония – северозападно и западно от Солун и в Тракия – по течението на р. Драговица, недалеч от Филипопол (193). Във византийските извори са споменати и двете поселения на тези славяни (194). Позицията на Шафарик е всеобщо приета днес и повечето слависти споделят мнението му, че изворът на богомилската секта може да бъде открит в областите, населявани от драговиките в Македония и Тракия (195).

Все пак Шафарик се занимава специално с възникването на богомилството и не повдига въпроса дали *„Ecclesia Dugunthiae“* се е намирала в Тракия или Македония. Това събуди интереса на съвременните слависти. Нужно е тук да отчетем резултата от техните изследвания, тъй като те позволяват едно по-точно определяне местонахождението на *„Ecclesia Dugunthiae“*, *„Ecclesia Bulgariae“ и „Ecclesia Philadelphiae in Romania“*, и така потвърждават теорията, че люлката на богомилството е в Македония.

Според Рацки, понятието *„Romania“* било ползвано от източноевропейските средновековни учени, за да означават старата провинция Тракия, която по-късно била наричана от турците „Ромелия“. Филаделфия, следователно, е бил град в Стара Тракия. Но тъй като нямаме исторически свидетелства за град с такова име, Рацки предполага, че се касае за град Филипопол и че местната богомилска община е заимствала името от по-сторите павликяни. Приемайки заключенията на Шафарик относно произхода на името *„Dugunthia“* и отхвърляйки предположението, че *„Ecclesia Dugunthiae“* се е намирала в Тракия (тъй като според него Тракия била център на *„Ecclesia Philadelphiae in Romania“*), Рацки стига до извода, че *„Ecclesia Dugunthiae“* се е намирала във втората област, заселена с драговики, т. е. Македония, понеже, според него, *„Ecclesia Bulgariae“* може да се намира единствено в Източна България (196).

Слабото място в теорията на Рацки, а именно идентификацията на Филаделфия с Филипопол, бе посочино от Н. Филипов; той дава и едно твърде убедително разрешение на проблема (197). Въпреки че името *„Romania“* още от ранни епохи служело за означаване на Тракия, особено сред славяните (198), Филипов правилно отбелязва, че между 1204 и 1261 г. то служело за означаване на Латинската империя в Константинопол. Рейнерий Сакони, който творил в периода между тези две дати, без съмнение е ползвал името в този по-широк смисъл. Филипов поставя *„Philadelphia“* в Мала Азия, където през Средните векове имало два такива града, без да се опитва, разбира се, точно да определя неговото местонахождение (199). Освен това той доказва, че не е правилно *„Ecclesia Bulgariae“* да се поставя в Източна България: името България през Средните векове не е било използвано в същия смисъл, както днес. *„Ecclesia Bulgariae“* трябва да е била организирана малко по-късно, в началото на XII в. (дори по-рано), тъй като тя се споменава в латински източници от същия век. През XI и XII в., името България било използвано от византийците за указване на областите, които преди 1018 г. са били в границите на Самуиловото царство, а след тази дата, съобразно административната система, въведена от Василий II, тази област била определена като тема България, т. е. приблизително днешна Македония със столица Скопие (200). Североизточна България образувала друга тема – Паристион. Тази терминология по-късно става толкова общоприета, че когато Източна България въстава срещу Империята (1186 г.), византийските историци споменавали областта не като България, а като Мизия или Влахия (201). Все пак през XIII в., след установяването на Българското царство с център Търново, името България отново било дадено на източните провинции и получило предишното си значение, както по времето на Борис, Симеон и Петър. Но в Западна Европа то още дълго време било употребявано за западните части на страната и по-специално Македония. Следователно, доста вероятно е Рейнерий Сакони, работил в средата на XIII в., да е употребил термина *„Ecclesia Bulgariae“* за богомилската религиозна община в Македония. Що се отнася до *„Ecclesia Dugunthiae“*, Филипов, обратно на Рацки, я поставя в Тракия, по-ранния център на балканските дуалистични ереси.

Твърдението на Филипов, че *„Ecclesia Dugunthiae“* се намирала в Тракия, а *„Ecclesia Bulgariae“* в Македония, въпреки че не се приема от повечето слависти (202), изглежда по-правдоподобно тълкува текста на Рейнерий и е много по-съгласувано със славянските и латински източници. Самото име *„Ecclesia Bulgariae“*, като навежда на мисълта за специфичната славяно-българска общност, указва богомилската секта; богомилското движение било всъщност славянско, докато павликяните си останали донякъде чужди елементи (203). Освен това местоположението на *„Ecclesia Dugunthiae“* в Тракия е много по-вероятно, тъй като Рейнерий говори за нейната древност, а както знаем Тракия е била обиталище на най-ранните балкански дуалисти – павликяните. Следователно, уместно е да се предполага, че *„Ecclesia Bulgariae“* се отнася до богомилската секта в Македония, а *„Ecclesia Dugunthiae“* – до павликянските общини в Тракия, а може би и до едно по-късно, местно развило се богомилство под влиянието на павликяните. Последното предположение не е невероятно, като се има предвид свидетелството на Ана Комнина, че в началото на XII в. богомили живеели във Филипопол заедно с павликяните (204).

Хипотезата на Филипов се потвърждава от факта, изнесен от латински източници, че през XII и XIII в. „*Ecclesia Dugunthiae*“ и „*Ecclesia Bulgariae*“ били разделени заради основен догматически въпрос: казва се, че първите били последователи на „абсолютния дуализъм“, а вторите приели един „по-смекчен дуализъм“; така се явяват „*Ordo de Dugrutia*“ и „*Ordo de Bulgaria*“ (205). Същата схизма имало и между дуалистите в Западна Европа – италианските патарени и френските катари: тези от тях, които се придържали към „смекчения дуализъм“ смятали, че България е източник на тяхното учение, докато „абсолютните“ дуалисти твърдели, че тяхната вяра идва от Никита Константинополски (206). Интересно е да се отбележи, че славянските и византийски източници от X в. сочат за същата отлика между ученията на богомили и павликяни в България. Без да споменават каквато и да е схизма между дуалистичните секти в България през X в., тези източници разкриват факта, че павликяните формулирали своя дуализъм в понятията за две начала – едно добро и едно зло, докато богомилите никога не приели космологически дуализъм в този „абсолютен“ смисъл, а една „по-смекчена“ форма посредством учението, че творецът на този свят – дяволът или Сатанаил, поголовно смятан за паднал ангел, е зависим и подчинен в крайна сметка на Бога (207). Така догматическите отлики между „*Ordo de Dugrutia*“ и „*Ordo de Bulgaria*“ кореспондират с различията между ученията на павликяни и богомили в България (208).

Опити да се припише славянски произход на други еретически „църкви“, споменати от Рейнерий Сакони, не постигнаха убедителни резултати (209).

Освен тези латински източници (210), някои славянски документи сочат, че богомилите преобладавали в Македония през XII и XIII в. и така потвърждават заключението, че родното място на сектата се намира именно в тази провинция.

Житието на Св. Иларион Мъгленски, писано от Евтимий, патриарх Търновски, показва, че богомилството се ширело из диоцеза на Мъглен – градче в долината на Долен Вардар, в югоизточната част на Македония в средата на XII в. (211). Българският *Синодик на цар Борил* (началото на XIII в.) отправя проклятие към богомилския „дедец на Средец“; това може да се приеме като доказателство, че е била налице организирана богомилска община в Средец (днес София), недалеч от северните покрайнини на област Македония (212).

И накрая, важно доказателство за локализиране центъра на богомилството в Македония са топонимите, много от които запазват до днес корени, дошли от някои имена, под които богомилите били известни през Средните векове. Най-често срещана е думата *бабун*, която е синоним на богомил. Славянският номоканон от 1261 г. съдържа част, „разглеждаща масаляните, които сега се назовават богомили, бабуни“ (213). Известният хърватски учен Г. Данчич извежда думата бабун от баба, значещо „стара жена“. Според него, богомилите били наричани бабуни, защото сред народа тяхната вяра била често свързвана със суеверие и дори магьосничество, и затова се смятало, че вярват в „бабини деветини“ (214). Имената на планината Бабуна в централна Македония, между Прилеп и Велес, и река Бабуна, която извира от планината и тече към Вардар, вероятно имат имената си от бабуните или богомилите, за които често се говорело в този район през Средновековието (215). Твърде вероятно е градовете Велес и Прилеп, респективно на север и юг от Бабуна планина, да са били ядра на богомилството (216).

Имаме сведения и за богомилско поселище през XIV в. по склоновете на Бабуна планина (217). То вероятно се намирало в *Богомилско поле*, малка долина по склоновете на същата планина (218).

Друго име, което е останало от богомилите в Македония било *кудугери*. Симеон, архиепископ Солунски (1410-29 г.), озаглавил една от главите на своя *Dialogus contra haereses*: Κατα των δυσεβων Βογομυλων, ητοι Κουδουγερων (219). Според него *кудугерите* или богомилите, които живеели недалеч от Солун, били дуалисти, отхвърлящи догмите и практиките на Църквата, но се наричали християни и се смятали за наследници на древните иконоборци (220). Кудугерите се споменават също и като живеещи в Босна от Генадий Схолар, патриарх Константинополски, в писмо „до монах Масим Софиян и до всички Синайски монаси“, писано между 1454 и 1456 г. (221). Коренът на кудугери е останал и до днес в имената на две селца в Македония, едното е в крайната северна част на областта (Кутугерци, в околията на Кюстендил), другото е на юг (Котугерци, в околията на Воден) (222). Този факт говори, че богомилската секта е била разпространена из цяла Македония. Произходът на името *кудугер* не е известно (223).

Накрая, били наричани и *торбеши*, от българската дума *торба*; това име произлизало от небрежното им облекло; те носели през рамо торби, в които държали Евангелието, освен това приемали милостиня (224). *Торбеши* е точен славянски еквивалент на φουνδαγιαγηται – име, с което били назовавани богомилите в Мала Азия (225). Името *торбеши* все още се употребява и до днес в чисто етнологически смисъл за *помаците*, т.е. българомохамеданите в централната част на Македония, в околностите на Дебър, Скопие, Кишево и Шар планина (226).

Забележително е, че корените бабун, богомил, кудугери и торбеши не могат да се открият нито в Централна, нито в Северна или Източна България. От друга страна, известен брой топоними в тези региони са производни от прилагателните „арменски“ и „павликянски“ (227). Това е допълнително доказателство, че Македония е била средището на богомилството, а павликяните живеели главно в Тракия и Източна България.

Всички предидущи свидетелства, отнасящи се до родината на богомилството могат да се обобщят както следва: родният дом на богомилската секта несъмнено била Македония. Географските данни, както и комбинираните свидетелства от български, византийски и латински източници сочат за господството на сектата от X до XIV в. в региона на изток от Родопите и на запад от Охридското езеро и Черна Дрина.

ПЕТА ГЛАВА
ВИЗАНТИЙСКОТО БОГОМИЛСТВО

I. Разпространение на богомилството от Македония във Византия: България като византийска провинция през XI в. Ролята на павликяни и богомили в българската национална съпротива. Разпространение на богомилството в Мала Азия. Йоан Чурила и фундагиагитите. Богомили и масаляни в Тракия около 1050 г.

II. Византийско богомилство: Тракийските павликяни през XI в. Техните въстания срещу Византия. Споровете им с Алексий Комнин и тяхното обръщение в Православие. Проникване на богомилството във Византия. Арестуване, процес и екзекутиране на богомила Василий (Врач). Първо систематическо изследване върху богомилството: *Panoplia Dogmatica*. Еволюция на богомилството във Византия в сферата на догмата, етиката и ритуала.

III. Отзвук на Византийското богомилство в България: Нова вълна богомилство в средата на X в. Нейният ефект в България. Св. Иларион Мъгленски. *Тайната книга* на българските богомили. Разпространение на богомилството на Балканския полуостров.

Едно събитие с дълготрайно отражение в историята на богомилската секта е нейното проникване през XII в. във Византийската империя. Същинският характер на богомилството не би могъл да бъде разбран, без да се разгледа неговата постепенна еволюция от времето на възникването му през X в. до неговото окончателно замиране през XIV и XV в. Тази еволюция попаднала под влиянието на няколко фактора, един от най-важните сред които е византийското Християнство. Във Византия, посредством контакта си с православното богословие на църковниците и религиозната философия на просветените светски прослойки, богомилството придобило някои нови черти, които по-късно – през XII–XIII в. – биват усвоени от българските богомили. Проникването на сектата във Византия най-вече се дължало на факта, че след падането на Самуиловото царство (1018 г.) Македония станала провинция на Византийската империя; по този начин богомилството получило възможност, неограничавано от различни държавни формирования, свободно да се разпространява на Балканския полуостров.

Освен това, един от най-важните въпроси, възникнали при изучаването на богомилството от XI в., е точно какви са били взаимоотношенията на тази секта с павликяните. Разрешаването на този проблем е още по-необходим, тъй като учените в миналото бъркаха ролите, които двете секти са играли в българската история. Разликата между богомили и павликяни може да бъде изяснена единствено чрез подробен преглед на историята на последните през XI в. Това, в процеса на работата, ще ни помогне да изтъкнем няколко важни черти на богомилството.

Присъединяването на Македония, Тракия и североизточните провинции на България към Византийската империя слага началото на насилствената византизация на тези области – един процес, който продължил до 1186 г. През този период българската национална съпротива срещу гърците била до голяма степен в ръцете на сектанти, най-вече павликяни, и, по-рядко, в ръцете на богомили.

Византизацията на България през XI в. се явила като ускорение на процес, вече започнат през X в. Независимата Българска патриаршия, установена от Самуил, била унищожена от Василий II. Все пак заслужава внимание факта, че Василий гарантирал нормална автономия на Българската църква с три императорски хрисовула (1020 г.) (1). Новопоставеният архиепископ на Охрид, под чиято власт били трийсет епископи с диоцези, бил признат от императора за законен наследник на българските патриарси от Първото царство. На практика обаче тази автономия не просъществувала дълго и отпаднала при наследниците на Василий II. След 1037 г. българските архиепископи както и болшинството от епископите били гъркоговорящи и тяхното назначение и дейност били стриктно контролирани от Вселенския престол; гръцкият станал официален и църковнослужебен език на архидиоцеза; структурата на Българската църква – среда за краен елинизъм (2).

Както и в дните на цар Петър, този църковен империализъм на Византия произвел обратен ефект в религиозния живот на България. Гръцкият епископат, който се радвал на големи привилегии във владението на земя и притежанието на *paroikoi*, поддържал малко контакти с обикновените свещеници и техните паства. Пропастта, която разделяла висшия клир от хората и взаимната омраза между българи и гърци може ясно да се види от изказванията, изпълнени с презрително отвращение, с които архиепископ Теофилакт от Евбея, заемал Охридската катедра приблизително от 1078 г. до 1118 г., описва своето българско паство (3). Тази пропаст сама по себе си благоприятствала еретиците да печелят повече привърженици; те насочили най-яростните си нападки срещу поведението на православния клир.

Покрай църковното владичество, византийските институции завзели и всяка сфера от живота в България, особено в Македония, където гръцкото присъствие след 1018 г. било абсолютно (4). България, подобно на Империята, била разделена на теми; военната и гражданска власт във всяка тема принадлежала на strategos или dux (5); след 1041 г. всички служби в страната били заемани от гърци. Периодът между смъртта на Василий II (1025 г.) и началото на Комнините (1081 г.), бил време на тежка криза за Империята; вътрешните династически битки и, най-вече, непрекъснатите набези по границите – от нормани, печенеги и селджукски турци (6), заедно с интригите в армията, непрестанно застрашавали самото съществуване на Византия. Освен това, разложението на селските и военни имения довело до срив на държавните доходи и военните ресурси на Империята. За да се възстанови в някаква степен войската и финансовата структура на държавата трябвало да се прибегне до повсеместен набор на войници и налагане на такси. Една завоювана страна като България би подсигурила голям контингент от наемници, както и парични средства за императорската хазна. Следователно не е чудно, че крайно обременяващите налози, на които било подложено цялото население на Византийската империя (с изключение на малка превилегирована група, освободена от данъци) били приложени с особена строгост в България през XI в. (7). Системата на налозите по времето на Самуил предвиждала разплащане в натура (8). Василий II поддържал и затвърдил тази практика, но през управлението на Михаил IV Пафлагонец (1034–41), византийските държавни служители, за да увеличат държавните приходи, решили да събират налози в пари вместо в натура. Недоволството вследствие този акт довело до спонтанен бунт на българите през 1041 г., в крайна сметка – успешно потушен (9). Селското население на България изпитало в най-голяма степен бремето на непосилните налози. Във всички части на Империята освен поземления и поголовния данък, обязаностите на селячеството включвали неизброими обичайни и извънредни задължения, както например трудовата повинност, обезпечаваща нуждите на армията и т.н. Въпреки че липсват преки свидетелства, изглежда, че налозите в България са били по-сурови отколкото в други части на Империя, тъй като територията е била новозавладяна. Бедността и недоволството на селското население в България били умножени и от алчността на данъчните служители, чиито своеволни издевателства станали причина за непрестанно недоволство из цялата Империята през XI в. (10). Теофилакт Охридски често споменава за тези „грабители“ в кореспонденцията си (11). Отношението им към обикновения народ може да се види от факта, че дори не изпитвали свян от архиепископа – грък с големи връзки в съдилищата.

Освен начина на облагане, и останалите византийски обществено-икономически институции се вкоренenили здраво в България през XII в. По този начин силното развитие на latifundia и икономическото господство на едрите земевладелци – характерни особености за Византийската империя след смъртта на Василий II Българоубиец – се разпространили и в провинция България. Тук цялата административна власт била в ръцете на местните византийски губернатори. През XII в. възникнала класата на мощните земевладелци, която останала силна чак до турското нашествие (12). Системата за владеене на земя pronoia, чиито зачатъци могат да се открият още в X в. в България, била свързана със защитата на северните граници, непрекъснато нападани от печенеги и кумани (13). Окончателното установяване на тази система станало през XI в. В същото време селяните, в огромния си брой, останали прикрепени към земята и приели феодалния статус на *paroikoi* (14). Голямата мизерия, дължаща се на данъците, систематичните притеснения и експлоатацията на славянския елемент от страна на гърците и изкореняването на славянската селска община чрез въвеждането на византийските феодални институции, предизвикали остро недоволство в България. От 1040 г. нататък избухнали редица въстания, но всички били потушени (15). Бунтовете били твърде спорадични и зле организирани, за да постигнат някакъв реален успех, но въпреки това свидетелстват за готовността на българите да се обединят около всеки център на опозиция срещу властта на чуждестранните владетели.

При тези обстоятелства, като не успял да намери подкрепа у собственото си свещенство и елинизираните местни власти, българският народ, естествено, потърсил защита сред павликянските и богомилските сектанти, които последователно се съпротивявали както на политическата и икономическа експлоатация, така и на властта на Византийската църква. Павликяните били традиционни врагове на Империята; онези, които били заселени в Тракия от Йоан Цимисхий се оказали несигурни съюзници и по-късно показали своята спонтанна враждебност към Византия (16). Богомилите, чиито популистки и демократични тенденции ги доближавали тясно до народа, привличали интереса най-вече на българското селячество, което страдало под византийския гнет повече от всички други прослойки. Така неизбежно много българи се опълчили активно срещу гърците, а други в търсене на защита срещу безскрупулната експлоатация на властите, се обърнали към богомилството като единствената сила, едновременно религиозна и светска, способна да превъзмогне злините в този свят, чрез учението за братство и равенство между хората. Тази роля на народен защитник, която богомилите доста успешно играели, обяснява изключителното разрастване на това учение в България през периода на византийското владичество (1018–1186) (17). За съжаление не е възможно точно да се определи характера на богомилската съпротива срещу гърците по онова време, тъй като липсват конкретни исторически свидетелства. Но не бива да се отива и в другата крайност, че богомилите дори са формирали организирана националистическа партия в България. Както бе вече отбелязано, богомилите винаги са били религиозна секта, и ако някога са участвали в светски събития, то е било поради временни или зависещи от обстоятелствата причини. Тези религиозни, политически и социални фактори изясняват значителното развитие на богомилството през XI в., неговото разпространение от Македония върху една голяма част от Византийската империя и проникването му в Константинопол. Цялата ни информация за сектата през този век е изведена от византийски извори, което до голяма степен се дължи на факта, че, неограничавани от териториалните рамки на България, в един по-късен етап богомилите успели да привлекат вниманието на църковните власти и богослови в Константинопол. Все пак много от тези византийски извори също свидетелстват за повсеместното присъствие на сектата в България.

Най-ранният византийски документ, отнасящ се до богомилството от XIв., е едно писмо на Евтимий – монах в манастира της Περιβλεπτου в Константинопол, адресирано до негови сънотечественици от диоцеза на Акмония в провинция Фригия, в Мала Азия (19). Времето, в което живял Евтимий и вероятната дата на писмото могат да бъдат изведени от следния автобиографичен епизод: Евтимий, ни разказва, че по време на съвместното управление на Василий II и Константин IX (976–1025 г.), когато бъдещият император Роман III Аргир (1028–34 г.) бил съдия в темата Опсикион, самият автор, заедно с майка си пристигнал в Акмония, за да участва в съдебен процес (20). Там той срещнал еретици. Периодът когато Роман Аргир бил съдия в Мала Азия не е добре познат, така че епизодът, описван от Евтимий, трябва да се датира някъде между 976 и 1025 г. От друга страна неговото писмо ще да е съставено след смъртта на Роман (2 април 1034г.), тъй като той го споменава като ο μακαριτης κυριος (21). Фикер поставя съставеното от Евтимий писмо около 1050 г., а престоят му в Акмония – към началото на XI в. (22).

По време на престоя си в Акмония Евтимий станал свидетел на процеса срещу еретика Йоан Чурила, обвинен в незаконно приемане на монашеско одеяние, като между другото насилил и жена си да влезе в девически манастир и по този начин да живее нецеломъдрено (23). Според Евтимий, този бил първият учител на

„новопоявилата се“ ерес (πρῶτος της νεολεκτου ασεβους... θρησκειας), която той проповядвал в продължение на три години „В Тракия“ (εν τοις τῶν Θρακῶν μερεσιν), в района на Смирна и на много други места, привличайки множество последователи. Центърът на Чуриловата дейност вероятно се е намирал в селцето Χιλιοι Καπνοι в тема Опсикион, където едва една десета от жителите останали православни християни (24).

Местонахождението на центровете на Чуриловата проповедническа дейност поражда няколко важни въпроса. На първо място, дали изразът εν τοις τῶν Θρακῶν μερεσιν се отнася до провинция Тракия. Фикер не смята така и поддържа, че правилният прочит не е Θρακῶν, а Θρακησιων, т.е. Тракезийската тема, намираща се в югозападния край на Мала Азия (25). Тази интерпретация, изглежда, се потвърждава от факта, че град Смирна, поставен редом с района τῶν Θρακῶν в текста на Евтимий, в действителност прилежи към Тракезийската тема. Освен това, целият този пасаж явно се отнася само за Мала Азия. Все пак биха могли да се намерят косвени доказателства в подкрепа на обратното мнение. Иванов смята, че е твърде вероятно Йоан Чурила да е български богомил, дошъл в тема Опсикион от Балканите, за да разпространява ереста си сред населението на Мала Азия (26). Тази хипотеза изглежда напълно приемлива, особено като се имат предвид тесните връзки през Средните векове между балканските славяни и северозападните малоазийски теми, особено Опсикион и Витиния (27). Населението на малоазийските окръзи, където Йоан Чурила разпространявал своята ерес, трябва да е включвало голям брой славяни от Тракия и Македония и следователно не е съвсем невероятно, след проповядване в Тракия, Чурила да е преминал Босфора и да е продължил работата си сред своите сънародници в Опсикион. Въз основа на чистите исторически свидетелства, все пак теорията на Иванов си остава само една вероятност и не може да бъде категорично доказана, ала нейната стойност се потвърждава от анализа на Йоановото учение, което носи явното клеймо на своите български корени.

Писмото на Евтимий съдържа подробно изложение на еретическото учение, разпространяваното от Чурила и учениците му. Евтимий твърди, че се е запознал с него директно от еретиците. Един от тях бил негов спътник и дори се опитал да го обърне във вярата. Освен това, на връщане от поклонническо пътешествие до Йерусалим Евтимий открил, че еретиците са проникнали в неговия манастир в Константинопол и дори били развратили негов ученик. Еретиците – четирима на брой – били задържани и разпитани, те открили учението си на Евтимий (28).

Евтимий разсъждава, че тази ерес притежава две различни имена: в тема Опсикион еретиците са известни като фундагиагити, докато в Кивирхеотска тема, на „Запад“ и в други места те се наричат богомили (29). Кивирхеотска тема е разположена в южния край на Мала Азия при залива Анталия. Засвидетелстваното присъствие на богомили в този регион в началото на XI в., заедно със споменатите от Евтимий като центрове на богомилството – Опсикион и районът на Смирна, ни разкриват, че по онова време сектата трябва да се е разпространила из цялата западна част на Мала Азия. Фактът, че еретиците били известни в Кивирхеотска тема под българско име, ни дава допълнително свидетелство за това, че богомилството е проникнало в Мала Азия от България, вероятно през втората половина на X в. и също така косвено подкрепя хипотезата на Иванов, отнасяща се до българския произход на Йоан Чурила. Що се отнася до „Запада“ (η Δυσις), това било традиционното име, употребявано от византийците, за балканските провинции на империята (30), които приз XI в. включвали Тракия и Македония. Така писмото на Евтимий може да се разглежда като най-ранния византийски документ, който пряко се отнася до българските богомили.

Името фундагиагити (31) обичайно се извежда от φουνδα – гръцка форма на латинското „funda“, означаващо торбичка или мрежа. Еретиците твърдели, че са получили това име, поради живота си в нищета, който ги принуждавал да просят, за да се препитават (32). Въпреки че историческите извори, подкрепящи този възглед са твърде неясни, истинността на тази етимология не може да бъде отхвърлена (33). Доктрините и практиките, които Евтимий приписва на Йоан Чурила и следовниците му, излагат всички основни особености на богомилството. Свидетелството на Евтимий, не само че се покрива по всички основни пунктове с това на Козма, но и неговите сведения за ереста на фундагиагитите разкриват същия синтез между павликяни и масаляни, така характерен за богомилите. Освен това, неговата информация е още по-важна, тъй като показва, че в средата на XI в. богомилството вероятно е развило някои нови особености, най-вече в областта на догматите и ритуала.

За целите на настоящата студия Евтимиевото свидетелство може да се разгледа от три страни: 1) някои характерни особености, приписвани от монаха на павликяните, могат да се открият в идентична форма и в *Беседа против еретиците*; 2) други особености, макар и споменати от Козма, са описани от Евтимий в по-големи подробности и по този начин онагледяват и разширяват нашите знания за богомилите, получени от източниците от XI в.; 3) накрая имаме трета група характеристики, приписвани на богомилите от онова време, представящи или някои заемки от павликянството и масалянството, които не се срещат в източниците от X в., или пък особености, представляващи едно по-нататъшно развитие на богомилството към усложняване.

1) Много от външните черти на фундагиагитите Козма приписвал на богомилите от X в.: според Евтимий те наричали себе си християни (34), привидно съобразявали поведението си с всички заповеди на Църквата (35), навличайки си по този начин обичайното обвинение в лицемерие (36). С това те ставали особено опасни, поради голямата трудност да бъдат отличени от православните християни (37) и пълната невъзможност да бъдат обърнати в правата вяра онези от тях, които са прегърнали тяхното учение „дори ако целият свят дойде да ги поучава“ (38). Доста от техните доктрини били вече приемани и от богомилите от X в. Така например фундагиагитите отхвърляли Стария Завет (39), йерархическия ред на Църквата (40), почитането на светиите (41), всички църковни молитви с изключение на Господнята (42); отхвърляли и силата на Кръста (43), действителността на Кръщението и Евхаристията (44).

2) Сред богомилските доктрини, които Евтимий излага по-пълно от Козма, е именно космологическият дуализъм. Според монаха фундагиагитите учели, че съществуват осем небеса. Бог бил сътворил седем от тях и ги управлявал, а осмото, отговарящо на нашия видим свят е творение на „принца на този свят“, т.е. дявола. Нему принадлежал небесният свод, земята, морето и всичко що е в тях. Дяволът създал също Райската градина (45) и Адам – първия човек. Все пак, съществуват две неща в този видим свят, които са Божии, а не дяволски творения: слънцето (46) и човешката душа, която дяволът откраднал от Бог, когато бил изгонен от лицето Му (47). Между тази душа, осквернена от дявола, но все още запазила белега на своя божествен произход, и между тялото на човека, оформено от лукавия, съществува една абсолютна двойственост. Тя се илюстрира от описания от Евтимий богомилски мит за сътворението на човека. Според еретиците, дяволът, след като направил тялото на Адам, опитал да го съживи посредством душата, която бил откраднал преди това от Бог. Обаче въпреки няколкото си опита да съедини двете неща, душата не оставала в тялото на Адам. Триста години то лежало безжизнено, изоставено от създателя си. В края на този период, след като се наял с плът от нечисти животни той се завърнал при бездиханното тяло и принудил душата да остане в него, като запушил с ръце задния му отвор, откъдето тя искала да избяга. След това дяволът избълвал върху душата храните, които преди туй бил изял. По този начин душата останала в тялото и Адам оживял (48). Поради своята недодяланост този мит се явява като интересен пример за „бого-

милска легенда“; легенда, която обединява уклона към вулгарно материализиране с опит да се задоволи любопитството на необразованите маси при интерпретирането на библейски събития. Понататък Евтимий дава повече подробности, касаещи поведението на богомилите спрямо Православната църква. Презвитер Козма ни съобщава, че за да не бъдат разкрити, те влизали на черкви и се кланяли на Разпятието и образите (49). А последователите на Йоан Чурила отишли и по-далеч в опитите си да симулират Православие: според Евтимий, те присъствали в църковните служби (50), кръщавали децата си, участвали в Тайнствата, дори строели черкви, изписвали икони и правели кръстове, и всичко туй те вършели за показна уловка (51).

Евтимий рисува впечатляваща картина на систематичната и гъвкава проповедническа дейност, провеждана от еретиците. Според него, те вербували привърженици из четирите краища на Византийската империя, та дори и из целия християнски свят (52). Еретиците, казва той, следвайки примера на Апостолите, изтегляли със жребие зоните на дейност, които всеки от тях поемал (53). За да разпространяват учението си, те били готови да преодоляват всякакви трудности и опасности (54). Няма съмнение, че Евтимий в описанието си до известна степен преувеличава мащаба на проповедническата им дейност. Все пак успехът на сектата в България през X в. и широкото ѝ разпространение в югоизточната част на Балканския полуостров и Западна Мала Азия през XI в., сочи, че около 1050 г. богомилството било твърде сериозна заплаха за Православната църква.

3) Следващите доктрини и практики, приписвани от Евтимий на богомилството, не са така ясно споменати от предидущите източници и следователно разширяват познанията ни за сектата.

Според монаха, еретиците отхвърляли догмите за Възкресението на мъртвите, Второто Пришествие и Страшния Съд (55). Това било логична последица от богомилския възглед за материята като начало на зло и разложение (56). Както поп Богомил, така и Йоан Чурила използвали Новия Завет за екзегетически цели; все пак, докато Козма свидетелства, че Богомил се позовавал най-вече на Евангелията и Деянията на Светите Апостоли (57), Евтимий споменава и Посланията на Светия Апостол Павел като обект на тяхната особена почит. Фундагиагитите явно претендирали, че словата на Евангелието и Св.ап. Павел „дишали отново“ (αναπνεειν) благодарение на тяхното ново тълкувание (58). Техният култ към ап. Павел потвърждава наличието на павликянско влияние.

Освен това писмото на Евтимий е най-ранният документ, който ясно сочи ориентацията но богомилите към монашеството.

Няма никакво съмнение, че те са заимствали тази своя важна особеност от масаляните (59). Самият Йоан Чурила станал монах, изпратил жена си в манастир и учел последователите си да правят същото (60). Учениците му приемали монашеско подстрижение и били известни като „хитри и изглеждащи скромно“ (61). Било им забранено да проливат кръв (62).

Накрая Евтимий привежда ценни сведения за начина, по който те провеждали молитвените си събрания. Той посочва, че в средата на XI в. имали определен, макар и прост, ритуал. Описанието на тези срещи гласи: „председателстващият на общността се изправя и започва с думите: да се помолим на Отца и Сина, и Светия Дух (προσκυνουμεν πατερα και υιον και αγιον πνευμα); братството отговаря: подобава и е справедливо (αξιον και δικαιον); след туй правят покаяние (μετανοια) по определен начин и пляскат с ръце нагоре и надолу като хора, обзети от зли духове (ως οι δαιμονεζομενοι) (63); и като се молят не гледат към изток, а накъдето им падне“ (64).

От свидетелството на Евтимий Акмонийски може да направим извода, че в средата на XI в. богомилската секта е била разпространена не само в балканските провинции на Империята, но и в Западна Мала Азия. Тук тези еретици носели името фундагиагити (65). Косвено доказаният чрез историческите свидетелства български произход на Чуриловото учение, сега се потвърждава от неговия вътрешен анализ, който разкрива двупосочното влияние на павликяни и масаляни (66). Както изяснихме, синтезът между тези две ереси у богомилството се наблюдавал и в България. Сведенията, които ни дава Евтимий се потвърждават от друг византийски документ от онова време: *Dialogus de daemonum operatione* на Михаил Псел (67). Този труд е съставен към средата на XI в., което ще рече почти по времето на Евтимиевото писмо (68). Съдържанието на документа сочи, че до Константинопол достигнали новини, че сектата на евхитите извършвала своята противозаконна дейност в границите на Византийската империя. Възможно е да се предположи, че средище на тази дейност ѐ била Тракия (69).

Изясняването на доктрините и практиките на тракийските евхити от XI в., така както са описани в диалога от персонажа наречен Θραξ, е сложен проблем, най-вече защото Псел нямал пряк контакт с еретиците, а се запознал с възгледите им по слухове и мълви. През XI в. Тракия била все още голямо средище на павликяните (70). Но учението и практиките, приписвани от Псел на евхитите, не съответстват пряко на павликянските. Те могат да се разделят в три групи: 1) онези, които с пълно право могат да бъдат описани като богомилски; 2) онези, които не могат да се дефинират като такива, тъй като противоречат на по-ранните и по-късните свидетелства за богомилството, но може да се предполага, че са масалянски; 3) и най-сетне, онези, които изглеждат чужди за всяка от гореспоменатите секти (71).

1) Псел твърди, че основните положения в учението на евхитите били заимствани от манихейския дуализъм, но с една съществена разлика – към двете начала, за които учи Манес, те прибавили трето:

„Туй пагубно учение води началото си от Манес – безумецът. От неговото учение, като от мръсен извор евхитите извеждат множествеността на началата. Презреният Манес положи, че битието има две начала и противопостави Единия Бог на друг – създателя на злото на създателя на доброто, принца на всяко зло, което е на земята, на добрия принц на небесата. А тези жалки евхити прибавиха и трето начало. *За тях началата са Отец и двамата Му сина, по-стар и по-млад; на Отца те приписват само надсветовните дела, на по-младия син ↑ небесните, а на по-стария ↑ властта над този свят.*“ (Πατηρ γαρ αυτοις υιοι τε δυο, πρεσβυτρος και νεωτερος, αι αρχαι” ῶν τῶ μεν πατρι τα υπερκοσμια μονα, τῶ δε νεωτερῶ τῶν υιῶν τα ουρανια, θατερω δε τῶ πρεσβυτερω τῶν εγκοσμιων το κρατος αποτεταχασιν).

Според Псел всички евхити се придържали към този принцип. Но всъщност в живота те били разделени на три групи, всяка от които имала свое мнение:

„Някои от тях почитат и двамата сина, понеже, според тях, въпреки че днес враждуват помежду си, трябва да бъдат почитани наравно, тъй като произхождат от един баща и в крайна сметка ще се помирят. Други пък служат на младия син, понеже е владелец на по-добрата и по-възвишена част, но без да презират по-стария, разчитайки на защитата му, понеже е способен да носи нещастия. А най-безчестните от тях напълно се отвращават от небесното и приемат единствено земния Сатана (αυτον δε μονον τον επιγειον Σαταναηλ ενςτερνιζονται). Те го превъзнасят с най-благозвучни имена, зовейки го първороден от Отца и творец на растения, животни и на други твари (πρωτοτοκον τον αλλοτριον εκ πατρος καλουσιν, φυτῶν τε και ζωων και τῶν λοιπῶν συνθετων δημιουργον), при положение, че всъщност той е рушител и унищожител. И като желаят да го хвалят още повече, ... те казват, че небесният [владетел] е ревнив пред него и ... му завижда за устройството на земята и че поради своята тлееща завист той праща долу земетресения, урагани и гръмотевици. Поради тези основания те проклинат Небесния“ (72).

Присъща за богомилите е тази вяра във върховен бог, господар на надсветовните сфери (τα υπερκοσμια), и в неговите двама сина, единият – принц на небесата (τα ουρανια), другият – владетел на видимия свят. Това вече бе споменато от Йоан Екзарх в началото на Х в. (73) и нашироко разисквано от Козма (74), а в началото на XII в. с това се занимава Евтимий Зигавин (75). Освен това, името Сатанаил (Σαταναηλ), приписвано на по-стария син на Бога и господар на този свят е типично богомилско по произход (76). Неговата общоприетост сред богомилите е засвидетелствана от Зигавин (XII в.) и голям брой богомилски апокрифи и книжовни произведения (77). Най-сетне терминът πρωτοτοκος, приписван от евхитите на Сатанаил, бил използван в същия контекст и от византийските богомили в началото на XII в. (78).

И от друг източник се потвърждава различаването, което Михаил Псел прави между тези евхити, които почитали двамата сина на върховното божество, другите, които почитали по-младия син и в същото време славословели по-стария с оглед личната си сигурност и онези, които почитали единствено Сатанаил. Следователно, не е възможно да се каже дали това различаване е съществувало и при богомилите. Но възгледите на първите две групи са лесно съвместими с учението на богомилите: богомилите, докато разглеждали дявола или Сатанаил като източник на всяко страдание и зло, все пак приемали, че е необходимо той да бъде омилостивяван, защото животът в този свят е несигурен, без да бъдат отправяни лъжливи молитви към онзи, който е „принцът на този свят“. Това вярване явно личи и в свидетелството на Зигавин; византийските богомили учели, че демоните имат неограничена власт в този свят и следователно човек трябва да им се покланя, за да се опази от техните враждебни действия (79). Доста често, и то най-вече в България, богомилската демонология е била тясно свързана с широко разпространената по онова реме магия, и вероятно е търпяла влиянието както на масалянството, така и на езичеството (80).

2) Характерна черта у евхитите, която определено липсва при богомилите, но е налице у масаляните, са оргиастичните ритуали, приписвани им от Псел. Ние говорихме за ужасните церемонии, изпълнявани нощем, на които се консумирали останки и кръв от деца, заченати в кръвосмешение и се извършвало разпътно и безразборно съвокупление (81). Дори и да съдържат частица истина, тези страховити истории напълно се отличават от това, което знаем за морала на богомилите, чиято пословична строгост се признавала и от най-големите им врагове поне до XIV в. От друга страна обвиненията напомнят за онези, отправяни по-рано към масаляните (82).

3) Сред ученията описани от Псел, които са чужди на богомилството и вероятно също толкова на масаляните, е почитането само

на Сатанаил, което е отнесено към третата група евхити. Въпреки че богомилите държали да се отправят въпросните „лъжливи молитви“ към „принца на този свят“, те по никакъв начин не са били „сатанисти“ (83). Също така, крайно сложната и заплетена демонология, на която е посветена най-съвършената част от Пселовия диалог, е чужда както на богомилското, така и на масалянското учение (84).

За съжаление свидетелството на Псел не е достатъчно ясно, за да позволи съставянето на прецизна дефиниция на доктрините и практиките на тракийските евхити. Най-много може да се каже, че някои от еретиците, описвани от Псел, са по всяка вероятност богомили, а останалите – масаляни и евхити, които са проникнали от Мала Азия на Балканите между VIII и IX в. (85).

От гледна точка на настоящето изследване *Dialogus de daemonum operatione* заема особено важно място поради факта, че предоставя някои нови сведения за богомилството през XI в. и показва, че масалянската и богомилската секти по това време са били все още разделени една от друга (86).

Сега е необходимо да разгледаме отношенията между богомили и павликяни. Този проблем придобива особено значение през XI в., тъй като историческите извори от този период позволяват най-ясна диференциация между двете секти. Освен това, именно при разглеждането на въпросния XI в. бяха допуснати повечето обърквания от учените, разглеждащи тези отношения, които доведоха до няколко погрешни извода, обрисуващи характера и историята на богомилството. За да отхвърлим част от тези заблуди, ще трябва да изучим отношението на павликянската секта към Византийската църква и държава през XI в. Това не само ще илюстрира по-ясно вече отбелязаните разлики между павликяни и богомили (87), но и ще хвърли нова светлина върху общия характер на последните.

През първата три-четвърт на XI в. византийските исторически източници, с изключение на Евтимий Акмонийски и Псел, не споменават нищо за павликяни и богомили. Както отбелязва Златарски, това мълчание се дължи по-скоро на сложните политически и военни проблеми в Империята, отколкото на някаква толерантност на Православната църква към еретическите учения по това време. Всички сили на властите били хвърлени за защита на границите от външни нашествия и еретиците били оставени на мира, тъй като не провеждали активна антидържавна дейност. Към края на века обаче тракийските еретици започнали да се превръщат в доста голяма заплаха за местните власти. Павликяните, заселени около Филипопол от Йоан Цимисхий, благодарение на успешна мисионерска дейност и на пристигането на още техни събратя от изток, увеличили броя си многократно. Освен това, те явно демонстрирали враждебни намерения спрямо населението, което оставало в лоното на Православието. Ана Комнина пише:

„Манихеите, бидейки по природа свободни и непокорни, покъсно... се върнаха към своя изначален нрав. Поради туй те, при положение че *всички жители на Филипопол са манихеи освен няколко*, тероризираха тамошните християни и ограбваха тяхното имущество, рядко или въобще не приемаха пратениците на императора. Те увеличаваха броя си докато *всички жители около Филипопол не станаха еретици*. Тогава и друг кален поток от арменци се присъедини към тях и после трети, най-мръсният извор на Иаков. И така, казано метафорично, там се събраха всички змии" (89).

Ана споменава и богомилите между еретиците, живеещи във Филипопол: „затова и градът беше завзет от арменците (90) и така наречените богомили, и дори онези най-безбожните – павликяните, една издънка от манихейската секта" (91).

Най-обезпокояващи от тези еретици несъмнено били павликяните поради техния голям брой и военна сила. Тяхната вековна враждебност към Византийската империя се проявила във временни съюзи с враговете на държавата – печенеги, кумани и номадски турски племена, чиито нападения започвали от крайдунавски лагери и се насочвали към вътрешността на Тракия и Македония (92). Тези събития доказват пълната несъстоятелност на императорската политика на преселване на еретици от изток в Тракия. Императорското правителство, което имало навика да противопоставя едни от подчинените племена на други, решило да увеличи съюзниците си срещу печенегите посредством заселване на павликяни в Тракия; вместо това византийците само увеличили броя на враговете си по северните граници. Поради своята непокорност павликяните на няколко пъти вдигали въстания срещу Империята.

През 1078 г. някой си Лекос, грък-павликянин от Филипопол, който имал жена от племето на печенегите, подстрекавал населението около Средец (днес София) и Ниш да въстане срещу византийските власти. Към него се присъединила група метежници, водени от Добромир – жител на Месемврия и те заедно обезпечили помощ за печенегите и куманите. Тяхната войска, към 80000 копия, превзела Ниш и Средец. Епископът на Средец, който призовал паството си да се придържа към Православието, бил убит от Лекос. Бунтовниците били разбити от византийския пълководец и бъдещ император Алексий Комнин. Лекос и Добромир били пленени, но в 1080 г. били освободени и по неведоми причини получили богати дарове и заели високи постове (93).

Всеобщо прието е да се смята, че Добромир е богомил, просто заради неговото славянско име. Всъщност обаче, този възглед е неоправдан: нито един от двамата византийски хронисти, Михаил Аталиат и Йоан Скилица, от които знаем за събитието, не споменава богомилския произход на Добромир (94). Освен това, твърде невероятно изглежда един богомил да командва отряд метежници. Не съществува нито едно историческо свидетелство доказващо, че богомилите никога са били склонни да воюват, което пък било основното занимание на павликяните. Няма никакво съмнение, че техният строг и аскетичен живот и техният идеал за евангелска нищета им е забранявал да проливат човешка кръв (95).

Павликяните от Филипопол се споменават отново през 1081 г., като войници в армията на Алексий Комнин, защитавала Балканите от насоченото към Константинопол нашествие на нормандските пълчища, предвождани от Роберт Гуйскардски и неговия син Бохемолд. Но по-късно павликяните дезертирали и се прибрали във Филипопол и въпреки заповедите на императора отказали да се върнат в армията (96).

Тук отново се правят погрешни разсъждения, неподкрепени от исторически факти, че богомилите били воювали заедно с павликяните във византийската войска (97).

Неуправляемият и будещ неспокойство нрав на павликяните от Филипопол се илюстрира от следния епизод: император Алексий, след като победил норманите при Кастория (1083г.), решил да накаже павликяните заради тяхното отстъпничество. Обаче те били толкова силни на своя територия, че Алексий се страхувал да рискува с наказателна експедиция срещу Филипопол. Вместо това повикал в Константинопол някои от по-изтъкнатите павликяни, арестувал ги и им конфискувал имуществото. Онези от тях, които се съгласили да се покръстят, той пуснал да се върнат у дома, а останалите прогонил (98).

Действията на Алексий Комнин, подсказващи за страх му, били доста недомислени: той се показал твърде слаб да притисне павликяните в собствения им дом; освен това, снабдил еретиците от Филипопол с водачи, които вече имали славата на мъченици, защото били страдали заради открито изповядване на своята вяра. Може да се предполага, че този акт подсилил куража и силата не само на павликяните, но и на останалите еретици във Филипопол, включително и на богомилите, чието присъствие тук през втората половина на XI в. е засвидетелствано от Ана Комнина (99).

Последствията от Алексиевата наказателна акция над павликяните не закъснели. През същата година (1084 г.) (100) срещу императора избухнал метеж под ръководството на някой си Траул, който бил личен слуга на Алексий и покръстен павликянин. Според Ана Комнина той се разбунтувал, раздразнен срещу императора, защото Алексий бил заповядал четирите сестри на Траул да бъдат изгонени от домовете си поради павликянската си вяра (101).

Траул се надсмивал над християните и от укрепения замък Белятово (102) извършвал своите набези срещу околното население (1085–6г.). Следвайки примера на Лекос, Траул се съюзил с печенегите, като се оженил за дъщерята на един от първенците им, и предизвикал нашествие срещу Тракия на 80 000 печенеги и кумани. За две години императорът не успял да изгони тези страховити нашественици, които устояли на пратената срещу тях византийска армия (103). Вероятно Траул е приел подкрепата и на други еретически секти в Тракия, които несъмнено са били доволни да влязат в съюз, насочен срещу византийската власт. Въпреки че липсват свидетелства за това, логично е богомилите във Филипопол да са подкрепяли павликяните най-малко с пасивни действия срещу техния общ враг. Но отново би било погрешно да смятаме, че са участвали във въоръжено въстание (104).

Постоянните контакти между павликяни и печенеги през XI в., които включвали дори брачни връзки, поддържат предположението, че по това време и сред последните се е разпространил дуализмът. Според Аталиат всевъзможни племена от най-различни раси, които по това време населявали поречието на Дунав, били приобщени към номадския живот на печенегите (105). Условията в региона били невероятно удобни за разпространяването на ереси: всички, които били зле настроени срещу Византия и били водени от амбиция и желание за приключения, можели да намерят убежище сред печенегите край Дунав. Освен това, църковната администрация упражнявала недостатъчен контрол върху тази отдалечена, погранична територия. При тези условия не е чудно, че павликянските мисионери, винаги готови за всякакви трудности при своята проповедническа дейност, тръгнали по бреговете на р. Дунав и разпространили учението си сред „скитите“, както византийците наричали жителите на региона (106).

Възможността за контакт между богомили и печенеги е по-проблематична, тъй като липсват исторически свидетелства за това. Все пак тя не може да бъде напълно изключена; дори ако по това време богомилите не са били проникнали сред поселенията по р. Дунав, печенегите вероятно са се натъквали на богомилски учители при своите непрекъснати набези в Тракия и Македония. В тази връзка може да се отбележи, че след битката на 29 април 1091 г., в която по-голямата част от печенегските орди била избита от византийците, Алексий Комнин заселил останалите на изток от р. Вардари, в района на Мъглен (107), където богомилите били особено многобройни през XII в. (108).

Контактите на Алексий Комнин с еретиците от Филипопол били не само от военно естество. Докато се готвел през 1114 г. за кампанията срещу куманите, Алексий установил главната си квартира във Филипопол и започнал опити да приобщи павликяните към православната вяра. Сега той прибегнал до метода на богословските спорове. Традиционната роля на византийския василевс като върховен поддръжник и пазител на Православието, била приемана от Алексий Комнин изключително сериозно. При всеки възможен случай той се показвал като поборник за истинската вяра (109). По тази причина Ана настоявала той да получи признание като тринайсети апостол, или поне четиринайсети, след Св. равноапостолен Константин Велики (110).

Споровете на Алексий с павликяните, живо описани от Ана, са по-интересни за изучаване на богомилството: поведението на павликяните по време на тези богословски двубои разкрива както прилики, така и разлики от характеристиките, всеобщо приписвани на богомилската секта. Общи черти и на двете секти били: задълбочено познаване на Писанието, учудващо добро познаване на диалектиката и обиграна способност за тълкуване на Свещеното Писание съобразно техните учения. Алексий Комнин водил дълги спорове с павликяните, подкрепян от Никифор Вриин (негов зет, съпруг на Ана Комнина), Евстатий – митрополит Никейски, известни богослови (111), както и от епископа на Филипопол: „от утро до залез слънце, та дори и до вечерта, а понякога и до втория и третия час на нощта той ги повикваше при себе си и ги учеше на Православната вяра, и изобличаваше извратените им ереси“ (112). Императорът сполучил да обърне към правата вяра много от тях. Все пак, по-непреклонните и по-специално трима павликянски водачи – Кулеон (113), Кузин и Фол, умело се противопоставяли на аргументите на императора. Ана разсъждава, че „те били... изключително способни да накъсват Писанието на отделни парченца и да го тълкуват превратно.“ Тя живо описва разгорещените словесни схватки между тях и Алексий: „Тримата стояха там и остреха един другиму мислите, все едно са зъби на коч, напрегнати в стремежа си да се изтръгнат от доводите на императора. И ако някое възражение убегнеше на Кузин, Кулеон ще се намеси; и ако Кулеон изпаднеше в затруднение, Фол бързаше да го подкрепи в твърдението му; и те всички един подир друг се изправяха срещу императорските съждения и опровержения, също както широки вълни се разливат една подир друга.“ Кузин и Фол упорствали във вярата си до последно; накрая на Алексий му втръснало от тях и ги затворил в Константинопол, където те били „определени... да умрат заедно с греховете си“ както смекчено се изразява Ана Комнина. Все пак Кулеон накрая отстъпил пред Алексиевите доводи, чиято убедителност без съмнение била умножена със сила. Заедно с Кулеон, изключително голям брой павликяни били покръстени: „Всеки ден той обръщаше към Бога може би сто, а може би и повече от сто еретици; и така общо тези, които бяха уловени преди и онези, които покори със словата на устата си наброяваха хиляди и десетки хиляди души“.

Алексий удостоил новопокръстените еретици с голяма милост: най-изтъкнатите получили „богати дарове“ и високи военни постове; на по-прохладно място Алексий построил нов град – Алексиопол, по-известен като Неокаструм, в който преселил покръстените павликяни от Филипопол, като им гарантирал земя и със специален хрисовул запазил имуществото им завинаги (114).

Отношението на императора към павликяните, което съчетавало богословска полемика и по-рядко употреба на сила, е характерно за политиката на Византийската църква спрямо еретиците по време на династията на Комнините и също илюстрира поведението на Алексий спрямо богомилите (115). Тези сектанти не са много ясно представени в изложението, което Ана прави на диспута, проведен във Филипопол през 1114 г., но самата пише, че по това време ги е имало в града. Единственото, което можем да заключим, е, че богомилите са убягнали от вниманието на Алексий Комнин; този факт може да се обясни с предположението, че те вероятно са били доста по-малобройни от павликяните; че не са били така войнствено настроени като тях и че за разлика от агресивното павликянско мисионерство, те обикновено прониквали подмолно и незабелязано. Това се потвърждава и от разсъжденията на Ана Комнина, че богомилите „вероятно са съществували и преди времето на Алексий Комнин, но са живели в тайна; затова сектата е много способна да симулира добродетел“ (116).

Свидетелствата на византийските извори, отнасящи се до края на XI и началото на XII в. сочат, че същата идентификация, направена в този период между богомили и павликяни не е основателна. Ролите, които играят двете секти в Българската и Византийската история са съвсем различни в много отношения. Така например не може да се смята, че богомилите са подстрекавали или участвали в многобройните метежи срещу Византия, в които павликяните играят активна роля. Освен това, методите им за привличане на привърженици били коренно противоположни: павликяните проповядвали учението си публично, изтъквали разпалено своите доводи против императора и висшите църковни и граждански длъжности в Империята, докато богомилите не влизали в открити спорове, претендирали, че са православни християни и разкривали своето тайно учение единствено в крайна необходимост. Разликата в самото естество на тези секти показва, че от двете богомилството е било много по-опасно за Църквата: павликяните оформяли неспокойни военни колонии, най-вече със задграничен произход, които макар и опасни за Византийската империя, били локализирани и удобни като прицел за военни удари на собствената им територия. Богомилите, обратно, много трудно се различавали от православните християни, тъй като те били главно българи или гърци и привидно се съобразявали с всички наредби на Църквата. Това до голяма степен обяснява факта, че докато голям брой павликяни се отрекли от вярата си благодарение усилията на Алексий Комнин, богомилите, повсеместно смятани за непоклатими в упорството си, преживели и най-тежкото гонение.

Въпреки че, разпространението на сектата в Тракия и Мала Азия е засвидетелствано от Псел, Ана Комнина и Евтимий Акмонийски, ние не притежаваме неоспорими доказателства от онова време за преобладаващо положение на сектата в Македония (117). А и почти без съмнение богомилската секта през XI в. вече е имала солидни корени в родния си дом. Условията в Македония били най-подходящи за нейното развитие: не само широко разпространената омраза към гърците повдигала престижа на богомилите като закрилници на народа, но и политическата нестабилност и икономическият упадък, дължащи се на непрестанните нашествия на нормани, латински кръстоносци, печенеги и кумани, пораждали безпокойство и недоволство в народа, което пък водело до разрастване на богомилството. Архиепископът на Охрид – Теофилакт, чиято кореспонденция рисува една картина на непрекъснати бедствия в Македония в края на XI в., сравнява диоцеза си с Давидово лозе, оставено на разграбване от минувачите (118). Голямото събитие в историята на богомилството през XI в. е неговото проникване в Константинопол. Изследването на този процес е особено важно за пълното разбиране на българското богомилство по няколко причини: първо, израстването на богомилството във Византия дава добър пример за пропагандните методи и за успехите на сектата през XI и XII в.; второ, информацията която ни предлагат византийските писатели от XII в. за византийските богомили, задълбочава, разширява и онагледява свидетелствата за българските богомили, предлагани от изворите от X и XI в.. Този метод на изследване се оправдава от съществуващите преки връзки между константинополските и българските богомили; трето, с оглед този контакт, една студия върху византийските богомили изяснява много от особеностите в бъдещото развитие на сектата в България през XII и XIII в.

Нашите знания за византийските богомили в края на XI и началото на XII в. са изведени изключително от *Alexiad* („Алексиада“) на Ана Комнина (119) и *Panoplia Dogmatica* на Евтимий Зигавин (120).

Alexiad, писана през 1148 г., ни дава най-пълен преглед на разкриването и гоненията на богомилите в Константинопол. За съжаление, това събитие си остава недатирано в ръкописа, без съмнение заради пропуск в паметта на Ана. Все пак, то може да бъде поставено приблизително към 1110 г. (121). В подкрепа на тази дата говорят следните думи на Ана:

„Излезе огромно пълчище еретици, а естеството на тяхната ерес беше непознато и досега напълно неизвестно на Църквата. Защото две особено зли и незаслужаващи внимание учения, които бяха известни и по-преди, сега се явиха съчетани; злочестието, както си му е името, на манихейството, което назоваваме и павликянска ерес се свърза с безсрамието на масаляните. Това бе учението на богомилите, съставено от масалянство и манихейство“ (122).

От тези три характеристики на богомилството, описани от Ана ↑ значителната му разпространеност, непознатост и двусъставност ↑ второто е невярно, тъй като се знае, че сектата е привличала вниманието на българските и византийските власти от около 150 години (123). Все пак останалите две характеристики се потвърждават напълно от по-късните сведения за богомилската секта: споменаването на „огромно пълчище еретици“ едва ли е преувеличено, като знаем за изключителния успех на богомилството преди това в България и съдейки по свидетелството на Ана, за това, че то бързо увеличавало броя на последователите си и във Византия. Накрая би било интересно да се отбележи, че анализът на богомилството, който тя прави, съвпада с Теофилактовия, където, в средата на X в., сектата се дефинира като „манихейство смесено с павликянство“ (124).

Ана описва живо външните проявления на богомилите, които са твърде подобни на онези, които Козма рисува (125):

„Сектата на богомилите много умее да имитира добродетел. И не ще намериш човек, стремящ се към светски неща, който да е от техните, *защото тяхната греховност се крие под монашеско расо*. Богомилите изглеждат мрачни и с наведен нос; и вървят приведени и невзрачни, но отвътре в тях са свирепи вълци. Тази най-гибелна раса, която е като змия, пълзяща в дупка, бе привлечена навън и изведена на светло от моя баща, чрез изричане на тайни думи“ (126).

Почти всички противници на богомилите ги обвинявали в притворство и фарисейско двуличие. Това тяхно поведение по всяка вероятност се е дължало не толкова на стремеж да бъдат измамени православните християни, колкото на искрени, макар и прекалени занимания с аскетизъм и нравствена чистота, основаващи се на неприязън към материалния свят. И Ана Комнина, и Евтимий Зигавин потвърждават ясно, че богомилите се обличали като монаси и водели монашески живот (127).

Според Ана Алексий Комнин е знаел за съществуването на тези еретици в столицата на Империята, тъй като „по това време мълвата за богомилите се носеше навсякъде“. Някой си Дивлати, член на сектата, бил арестуван и разпитан; измъчван, той издал имената на богомилските водачи и на най-старшия в сектата ↑ Василий. „И архисатрапът на Сатанаил ↑ Василий бе изкаран на светло, облечен в монашески одежди, с лице сухо, гладко обръснато и висок на ръст.“ Ана го описва и така: „Един монах, Василий, бе много способен в безчестието на богомилите; имаше дванайсет ученици, които наричаше „апостоли“, а също бе повел със себе си няколко ученички жени – жалки и безнравствени и много лоши, да разпространяват неговата поквара повсеместно“ (128). Евтимий Зигавин смята, че Василий е бил лекар (ιατρος) (129). Същото твърдят Зонара (130), Глика (131) и *Синодикът на цар Борил* (XIII) (132). Зигавин споменава още, че Василий изучавал богомилството петнайсет години и след това го преподавал петдесет и две години (133). Следователно, ако се приеме, че процесът срещу Василий в Константинопол се е състоял около 1110 г., може да се приеме, че той е станал учител в богомилската секта не по-късно от 1070 г. Не е известно дали между 1070 и 1110 г. той е проповядвал във Византия или в други части на Империята, но съдейки по разпространеността на сектата по времето, когато той бил арестуван, изглежда по-вероятно, че Василий е проповядвал в Константинопол най-малко през последните няколко години на живота си (134).

Името „апостоли“, дадено на най-близките Василиеви ученици, може би е съществувало сред българските богомили още през X в. (135). Това символично число – дванайсет – препраща не само към Дванайсетте Апостоли, но и към дванайсетте ученици на Манес. Все пак твърдението на Ана Комнина, че Василий бил следван от леконравни жени, не е за вярване. В други извори можем да открием, че чак до XV в. богомилите са били обвинявани, в сексуална разпуснатост. И обратно, техният строг аскетизъм бил признаван от всичките им опоненти. Нито пък има някакво основание да се поддържа твърдението, че по това време „техните принципи били толкова високи, че обременявали човешката природа с натоварване, на което малцина можели да издържат“ (136). Равенството между половете, което съществувало сред богомилите (137), и присъствието на жени сред последователите на Василий вероятно предизвикали неоправданите подозрения на Ана Комнина (138).

Най-интересната и нова особеност на богомилството, която можем да открием в изложението на Ана, е, че ереста имала множество следовници сред знатните семейства във Византия (και εις οικιας μεγιστας) (139). Този факт предполага една явна еволюция в характера на сектата. В България през X в., доколкото може да се съди по свидетелството на Козма, богомилството било най-вече етическо учение на дуалистическа основа и низко движение с насоченост най-вече към селските маси. Неговите доктринални и теоретически аспекти оставали сравнително неразвити, което накарало Козма да осмива противоречията и несъвместимостите в учението на богомилите (140). Във Византия напротив, богомилството влязло в контакт с една от по-висшите прослойки, винаги жадна за богословски размишления дори и върху различни философски теории с неправославно естество (141). Под тези влияния богомилската теология и космология приела нов, по-строен вид по посока на една стройна система и придобило вид на философска секта.

Освен това, изглежда че успехът, на който богомилството се радвало по това време сред по-образованите среди във Византия, се дължал също и на засилените му връзки с някои мистически тенденции с масалянски произход. Ана ни съобщава за някой си Влахернит, презвитер, който „общуваше с ентусиастите [т.е. масаляните] и се зарази с вредното им учение, донесе много заблуди и подкопа големи домове в столицата и разпръскваше своето безнравствено учение“. Нетипично за павликян, Влахернит се оказал непреклонен пред увещанията на Алексий и най-накрая бил осъден на „вечна анатема“ (142). Фактът, че богомилите и масаляните работели рамо до рамо във висшите Константинополски среди, естествено би улеснил едно сближаване между ученията им. Ана обаче не се занимавала с доктрините им, за да „не омърся езика си“, а по-скоро привела справка в *Panoplia Dogmatica* на Зигавин, където те са пълно изложени (143). Тя само споменава накратко някои от догматическите положения, изказани от Василий: отхвърляне на православното богословие, критики към църковната йерархия, презрение към черквите като обиталища на демони и отричане на същинското присъствие в Евхаристията (144); всички тези възгледи са подобни на по-ранните източници, касаещи богомилството.

По-голямата част от VIII, IX и X глави на петнайсета книга от „Алексиада“ описва процеса срещу богомилите във Византия и екзекуцията на Василий. Водачът на богомилите бил поканен в двореца, където била изтръгната изповед на вярата му по следния начин: император Алексий и неговият брат Исаак се престорили на заинтригувани от учението на Василий и изказали желание да станат негови ученици. Василий бил предизвикан да изложи изцяло учението си, след което Алексий драматично дръпнал завесата, отделяща стаята от съседното помещение и разкрил присъствието на писар, който бил запечатал изповедта на ересиарха (145). Формално подведен за ерес, измъчван и убит, Василий все пак отказал да се отвърне от учението си и „си остана същият непреклонен и много храбър богомил“. „Той остана верен на демона, като стискаше зъби и държеше в себе си своя Сатанаил.“ След като го затворил в тъмница, императорът спорил с него отново и отново, но Василий не пожелал да се откаже от учението си. Алексий междувременно заповядал всеобщ събор на богомилите. Според Ана, той „повика учениците на Василий и другите всякакви мистици от целия свят (απανταχου γης) (146), и по-специално заради техните възгледи, и откри, че те всички са откровени следовници на Василий.“

Тъй като някои от тях без страх отричали обвиненията, Алексий прибягнал към друга хитрост, за да раздели овците от козите: той наредил всички заподозрени в богомилство да бъдат изгорени живи, но им позволил да си избират клада с кръст или клада без кръст. Онези, които избрали първата били освободени, тъй като доказали своето правоверие; останалите били затворени и отново подложени на всекидневни увещания от страна на Алексий Комнин; тези, които упорствали, били затворени до живот, но „били подсигурени с достатъчно храна и вода“ (147), както елейно добавя Ана.

С едно неанонимно решение на Светия Синод, патриарх Николай и висшите монаси, Василий бил осъден на изгаряне на клада. С необичайна реалистичност Ана разказва за това събитие:

„ Императорът... след като няколко пъти разговаря с него и разбра, че човекът е вреден и не ще се отрече от своята ерес... накрая издигна голяма клада на хиподрума. Изкопаха огромен ров, дърветата – високи трупи, наредени една до друга – образуваха нещо подобно на планина. Когато запалиха тази грамада, огромна тълпа се събра по трибуните и стъпалата на цирка, като нетърпеливо чакаше да види какво ще се случи. На отсрещната страна се издигаше кръст и нечестивецът имаше избор, защото в случай, че се уплаши от огъня, размисли и тръгне към кръста, тогава щеше да се избави от кладата. Много еретици гледаха водача си Василий, който презря всички наказания и увещания, и докато беше все още далеч от огъня, започна да се смее и говори чудни неща, като казваше, че ангели ще го изведат от пламъците, после продължи, като пееше следните Давидови думи: ‘Не ще падне мрак върху тебе, само с твоите очи ще те гледам.' Но когато тълпата се отдръпна, за да му позволи да види това ужасяващо зрелище – горящата клада (защото и на голямо разстояние той можеше да чувства огъня и да вижда пламъците, които се издигаха високо; тъй като огънят бумтеше много силно, искри изскачаха чак до върха на каменния обелиск, който стърчеше в центъра на хиподрума), тогава този високомерен човек изглеждаше изтерзан. Все пак, ако беше паднал духом, щеше да се оглежда неспокойно, да размахва ръце и се шляпа по бедрата си, но въпреки че беше в такова положение, оставаше си непреклонен: нито огънят размекна желязната му воля, нито направи знак на императора. Дали голяма лудост го бе обзела под давлението на това нещастие и си бе загубил ума, та нямаше сили да разсъди кое е по-доброто или пък, както изглеждаше по-вероятно, дяволът държеше душата му в пълна тъмнина. Така стоеше непоклатимият Василий, нетрогнат от страха, изправен пред огъня, под погледите на множеството. И всички го сметнаха за напълно луд, защото не се стъписа от кладата, нито пък повлече крака, а стоеше неподвижен на мястото си, където го оставиха. Много хора си шептяха за него, думите му бяха на езика на всеки; палачите се бояха, че демоните, които го закрилят ще успеят, все пак с Божие позволение, да сторят някое голямо чудо и че нещастникът ще се мерне нейде другаде, изтръгнат от пламъците на огъня. Това положение щеше да е много по-лошо от първото, затова решиха да направят един експеримент: докато той крещеше какви ли не чудесии и се хвалеше, че пламъците не ще го засегнат, те взеха плаща му и казаха: 'Сега нека видим дали огънят ще подпали дрехата ти'. И я хвърлиха насред пламъците. Но Василий беше така обзет от демона, дето бе замъглил съзнанието му, че той каза: 'Вижте плаща ми как плава горе в небето!' А те като взеха острието го бутнаха и него, и облеклото му, и обувките му, и всичко в пламъците, които като разярени го погълнаха без да се усети ни миризма, ни пушек, само тънка ивица дим се извиваше в средата на кладата.... Тогава народът, като видя викащият за помощ поиска да хвърли в огъня и всички останали нечестиви еретици, следовници на Василий, ала императорът не позволи и заповяда всички да стоят при входовете и зад парапетите на верандите – на по-широките места. След туй сборището бе разпръснато" (148).

Алексий не се отнасял много сурово към богомилите. Василий бил единственият осъден на смърт. Онези от последователите му, които отказали да се отрекат от ереста, били осъдени на доживотен затвор, но истината е, че не били държани под строг режим. Чест прави на Алексий, че в проблемите си с богомилите използвал преди всичко средствата на убеждението.

За да изложим учението на византийските богомили, ние трябва да се обърнем към *Panoplia Dogmatica* на Евтимий Зигавин. Ана Комнина описва обстоятелствата, при които той я съставил.

„Имаше един монах на име Зигавин, познат на моята повелителница – баба ми по майчина линия – и на всички членове на свещеническото съсловие; той се занимаваше усърдно с граматика, познаваше и реториката, но беше най-големият авторитет в църковните догми. Императорът го повика при себе си и го назначи да разясни всички ереси, всяка поотделно и да приложи към всяка възражения от Светите Отци; между тях беше и ереста на богомилите, по-точно беше тази на Василий. Императорът нарече тази книга *Panoplia Dogmatica* и името ѝ си остана така, и до днес“ (149). От този пасаж става ясно, че Зигавин е имал информация от първа ръка за богомилската секта, което прави неговата *Panoplia* като цяло един достоверен документ (150). Нейната значимост се състои в това, че представлява далеч по-пълен и систематизиран преглед на богомилското учение в сравнение с останалите, които са ни известни. Това произведение излага пред нас и някои характерни особености на богомилството, както от по-ранен период така и от по-късното развитие на сектата в България.

Дефиницията, която Загавнин дава на богомилството, макар и не толкова точна като тази на патриарх Теофилакт и Ана Комнина, е в съгласие с тях относно двойния произход на тази ерес – от масалянството и павликянството. По неговите думи „богомилската ерес не е по-стара от нашето поколение; това е част от ересста на масаляните (μερος ουσα της τῶν Μασαλιανῶν) и е в съгласие с догмите ѝ в много отношения. Все пак богомилството е добавило и някои други учения, с което е увеличило злото (151). Повечето от тези „други учения“ са били с павликянски произход, както твърди самият Зигавин, като разглежда учението за Сътворението (152). Въпреки това, той не идентифицира, нито смесва трите ереси, а прилага отделни глави в *Panoplia*, за да ги обори една по една (153).

Евтимий Зигавин излага твърде подробно основната богомилска доктрина – дуалистическата космология. Според него византийските богомили учели, че дяволът или Сатаната е първородният син на Бог Отец и по-голям брат на „Сина-Логос“. Оригиналното му име било Сатанаил (154). Както и българските богомили от X в., те го смятали за „неправедния уредник“ от притчата у Св. Лука (155). Вторият по достойнство след Отца, Сатанаил бил облечен в „същата форма и одеяние“ и като него седял на трон, отдясно на Отца. Разсърден от Него, той решил да въстане срещу своя Отец и убедил „служебните войнства“ (τῶν λετουργηλικῶν δυναμενων) да отхвърлят хомота си и да го последват (156). Приликите с християнското учение за падането на дявола са очевидни (157). Все пак, разликата е там, че богомилите вярвали, че Сатанаил не бил ангел, а по-големият син Божи и творец на видимия свят.

Богомилското учение за Сатанаил е описано в *Panoplia* с много по-големи подробности, отколкото в който и да е било друг източник. Сатанаил заедно със „служебните войнства“, които го следвали в бунта му, били изгонени от небесата (158). Все пак той запазил творческата си способност, дължаща се на божествения му произход, представен от „ил“ – последната сричка от името му. С помощта на своите паднали другари, Сатанаил сътворил видимия свят с неговата твърд, земя и твари. Това, според богомилите, представлявало сътворението на света, описано в първа глава на книга Битие и погрешно преписвано от християните на самия Бог. Сатанаил сътворил този свят, за да подражава на баща си и творението всъщност е имитация на небесния свят, над който управлява Бог. Следващото, което Сатанаил създал, било тялото на Адам от пръст и вода. Но когато изправил тялото, водата изтекла през голям отвор на десния крак и приела формата на змия. Тогава Сатанаил опитал да одушеви тялото като му дъхнал, но дъхът му минал по същия канал като водата, излязъл от тялото и влязъл в тялото на змията. Така тя станала слуга на дявола. Като видял, че не успява да даде живот на Адамовото тяло, Сатанаил помолил своя Отец да прати долу Духа Си на Адам и нарочил, че човекът, смес от добро и зло, ще принадлежи и на двете (159). Бог се съгласил да изпълни тази молба и Адам станал жив човек, съчетание между божествена душа и създадено от Сатанаил тяло. Тогава била създадена и Ева и оживена по същия начин. Сатанаил съблазнил Ева и тя му родила син – Каин, и дъщеря – Каломена. Чак след като била позната от Сатанаил, Ева родила на Адам син Авел (160).

От този груб антропоморфичен мит може да се изведе един важен богомилски възглед. Сатанаил или дяволът бива разглеждан като подражател на баща си, опитващ се да бъде подобен на Бога. Тази концепция, присъстваща в Християнството (161) се явява в чист вид у богомилската космология. Мотивите за бунта на Сатанаил са идентични с тези на Луцифер в книгата на пророк Исаия (14:13, 14): „... ще издигна престола си по-горе от Божиите звезди... ще бъда подобен на Всевишния“ (162). В *Liber Sancti Johannis*, Сатаната е назоваван често „imitator Patris“ (163), и същата идея може да се открие в няколко други богомилски книги и легенди (164).

Богомилският разказ за сътворението явно произхожда от книга Битие, но библейският разказ е изопачен посредством индивидуалистично тълкуване и поразширен с добавяне на неправославни митологически елементи. Това волно използване на Писанието, типично за богомилите, е още по-ясно изложено от прегледа на Зигавин върху тяхното тълкуване на Стария Завет. Според богомилите, падналите ангели, разбирайки че са били подведени от Сатанаил, взели за жени дъщерите човешки и така произлязла расата на гигантите (165), които трябвало да се борят срещу Сатанаил за човечеството. Това вбесило Сатанаил, той пратил потоп на човечеството и така погубил всяка жива плът по земята. Единствено Ной бил спасен, явно поради чиста случайност: той нямал дъщери и затова не знаел за войната между човечеството и Сатанаил, комуто и останал предан. Сатанаил наградил Ной, като му позволил да построи ковчег и да спаси себе си, и близките си (166). Богомилите смятали по-голямата част от Стария Завет за откровение на Сатанаил (167). Мойсей, според тях, бил заблуден от него и заради него измамил еврейския народ чрез силата, дадена му от Демиурга. Законът, даден на Мойсей на планината Синай, идвал от Сатанаил (168). Благодарение на властта над човешкия род, с която се сдобил Сатанаил, само малцина от старозаветните патриарси избегнали гибелта и възходили към ангелите. Това били онези, които са изброени като предци на Иисус Христос в Мат.1:1–16 и Лука 3:23–38. Накрая Отецът съжалил човешката душа, затворена в тялото и в 5500 година от Сътворението на света, Той изкарал от сърцето Си Словото, което е „Син Божи“.

Логосът или Синът Божи имал, според богомилите, три имена: 1) Той бил Архангел Михаил, защото пророк Исайя му казал καλειται το ονομα αυτου Μεγαλης βουλης αγγελος (169). 2) Той бил Иисус, защото лекувал всяка слабост и болест. 3) Той бил Христос, защото е „помазан с плътта“ (Χριστον..., ως χρισθεντα τη σαρκι) (170). Христос слязъл от небесата (ανωθεν), преминал през дясното ухо на Дева Мария и приел тяло, но не материално, а „привидно“ (εν φαντασια). Облечен в нематериалното си тяло, Христос „извършил мисията Си както е описано в Евангелията; бил е разпнат, умрял и възкръснал от мъртвите. По време на слизането Си в Ада, той хвърлил маската Си и оковал с тежки вериги Своя враг Сатанаил в Тартар. Тогава Сатанаил бил лишен от последната сричка на името си, следователно и от божествените си атрибути и станал Сатана (171). След като завършил мисията си, Христос се върнал при Своя Отец, за да седне на трона, заеман преди от Сатанаил (172).

Свидетелството на Зигавин, отнасящо се до богомилската христология, е особено ценно, тъй като другите извори дават само кратки бележки по въпроса. Първо, трябва да се отбележи, че богомилите ограничавали отделното съществуване на Христа от

Отца към периода, започващ през 5500 г. от Сътворението на света, и завършващ с възкресението Му, възнесението и разрешението да се върне обратно при Отца. Така те напълно отхвърляли християнската догма за Логоса, предвечната Му роденост, съприсъствието Му в Пресветата Троица. Тясно свързан с тази еретическа доктрина бил техния докетизъм, поради който те претендирали, че тялото на Христа било с нематериално естество и така отхвърляли догмата за Въплъщението. Докетската христология е една от доктрините, най-често приписвани на богомилите (173) и представлява логическо следствие от техния дуалистичен възглед за материята. Логосът за тях не бил Второто лице на Пресветата Троица, предвечното Въплътено Слово, а само Божиите слова, с които Христос проповядвал учението Си (174). Следователно богомилите учели, че Христос не бил същински роден от Пресветата Дева Мария, а влязъл през нейното дясно ухо, също както изказаното слово влиза в ушите на онзи, който го слуша (175). Така стигаме до това, че Христовото Изкупление на човечеството се състои не в Неговата смърт на Кръста и Неговото Възкресение, а само в Неговото учение, имащо за цел освобождаването на човешката душа от човешкото тяло.

Освен това значението на Христос в богомилското богословие е определено от Неговата позиция в Пресветата Троица. Зигавиновият преглед на богомилската концепция за Троицата е объркан и на много места противоречив (176). Това би могло да значи, че богомилите са признавали две различни троици или два различни вида троица: от една страна са Отец, Сатанаил и Христос, от друга Отец, Син и Дух Свети. Първият е близък до богомилските представи и е по-ясно описан в *Dialogus de daemonum operatione* на Михаил Псел (177). Вторият е споменат от другите източници с изключение на Зигавиния. Според него богомилите учели, че Синът и Светият Дух не са различни ипостаси, а различни имена на Отца; те са Негови еманации, два лъча излизащи от двете части на Неговия мозък. Тази еманация е събитие във времето между 5500 и 5533 година от Сътворението на света; преди и след тези дати Синът и Духът Свети не са имали съществуване отделно от Отца. Зигавин намира в тази доктрина на савелианско влияние (178). Отец, според богомилите, бил безтелесен, но способен да приема човешки вид (ασωματον μεν, ανθρωπομορφον δε) (179).

Отношението на византийските богомили към канона на Писанието трябва да бъде споменато, тъй като малко се различава от това на българските сектанти. Последните, според свидетелството на Козма, отхвърляли Мойсеевия Закон и Старозаветните Пророци (180). Византийските богомили, от друга страна, отричайки, в съгласие с българските си събратя, Мойсеевия Закон, приемали шестнайсетте книги на Пророците. Техният канон, състоящ се от седем книги, кореспондира със седемте стълба на дома на мъдростта (Притч. 9:1): (1) Псалтир, (2) шестнайсет пророчески книги, (3–6) Четирите Евангелия, (7) Деяния на Светите Апостоли, всички послания и Откровение (181). Изглежда в това отношение е налице същинска отлика между българските и византийските богомили, вероятно дължаща се на голямата склонност на вторите към алегорическо и рационалистическо тълкуване на Свещеното Писание в съгласие с тяхното собствено учение (182).

Една от най-интересните особености на богомилството, описвана от Зигавин в по-големи подробности от другите източници, е демонологията му. Вече отбелязахме, че особено важната роля, която демоните играят в богомилското учение и народните вярвания, се дължи отчасти на масалянското влияние (183). Според Зигавин, „богомилите казват, че демоните бягали единствено от тях като стрела от лък; те обитавали всички други хора [т.е. небогомилите] и ги подтиквали към порок, водели ги към греховност и живеели в телата им след тяхната смърт, оставали в техните гробове в очакване на Възкресението, за да бъдат наказани заедно с мъртъвците, без да ги напускат в техните мъки. Вярването, че във всеки човек живее демон, са заимствали от масалянската ерес“ (184). Сатанаиловите демони живеели във води, извори, морета и подземни места (185). Обединението на адептите на Демиурга с водни елементи е обща черта на богомилските вярвания и може все пак да се изясни с факта, че водата е образ на световната пасивност, символ на пластичното начало, от което света е бил изваян и следователно то е по същност царство на Сатанаил и неговите служители (186). Вероятно това е било едно от основанията богомилите да отхвърлят кръщението с вода (187). Макар да претендирали, че демоните бягат от близост с тях, богомилите все пак се страхували от тях, „защото имат голяма и несъкрушима сила да вредят, с която не може да се равнява нито Христос, нито Дух Свети, защото все още Отец ги закриля и не ги е лишил от тяхната сила, но е гарантирал властта им над този свят до неговия свършек.“ Зигавин споменава една препоръка на Василий: „почитай демоните, не за да получиш помощ от тях, но за да ти вредят по-малко“ (188). Това отношение към демоните явно достигнало едва ли не до същинско отдаване на почит (θεραπευειν δια προσκυνησεως) (189).

Когато Василий бил запитан защо неговите последователи почитат мощите на светиите при положение, че ги отхвърлят, той открито отвърнал, че това било по причина, че в тях обитават демони (190).

Отношението на богомилите към Традицията и Тайнствата на

Православната църква, както ги описва Зигавин, напълно потвърждава свидетелствата на предидущите извори. Византийските богомили, също както българските им събратя, отхвърляли Кръщението (191), Евхаристийното Тайнство (192), храмовете (193), Кръста (194), светиите (195), образите (196), православната църковна йерархия (197).

Техните нравствени правила издават същото дуалистическо презрение към материята, което открихме и сред българските богомили от X в. В някои отношения то дори се явява като по-строго: византийските богомили не само отричали брака и яденето на месо, но също така не бивало да ядат сирене, яйца и „други неща от този род“ (198). Зигавин обаче не ни съобщава дали тези правила били еднакво задължителни за всички членове на сектата или пък този краен аскетизъм се изисквал само от по-малка група избрани. Второто все пак е по-вероятно, тъй като, както ще видим, разделението между „съвършени“ или „избрани“ от една страна и „вярващи“ или „слушатели“ – от друга, е било често срещано при ранните манихеи, както и при катарите в Западна Европа, също както и при византийските богомили.

Избраните богомили били разглеждани като носители на Духа Светаго и следователно били наричани Θεοτοκοι – име, което християнските църкви използват изключително за Божията Майка. Богомилите, като отричали Въплъщението и подменяли християнската концепция за Логоса с тази за изказаното слово Божие, следователно наричали Θεοτοκοι всички онези, които „раждат слово“ посредством учението си. Θεοτοκοι претендирали, че имат мистично видение за Троицата. Отец, казвали те, им се откривал като стар мъж с дълга брада, Синът като млад мъж, а Дух Свети като голобрадо момче (199). Тези Θεοτοκοι трябвало да изоставят на смъртта своите земни тела, които се разлагали в пръстта, за да не възкръснат никога и обличали безсмъртното одеяние на Христа, приемали Неговото тяло и образ, с който Той влязъл в Царството на Отца (200).

Зигавин дава и кратко описание на инициацията за влизане в редовете на богомилската секта; описание с особена стойност, тъй като е единственото, което имаме за подобни ритуали сред балканските сектанти. Те наричали церемонията кръщение от Христа чрез Светия Дух и внимателно я разграничавали от Православното Кръщение, което отричали като Иоаново кръщение с вода.

„Затова те кръщават отново онези, които идват при тях. Първо те им [т.е. на катехумените] назначават период за изповядване (εις εξομολογησιν), очистване (αγνειαν) и усилна молитва (συντονον προσευχην). След това поставят на главата на катехумена Евангелието според Иоан, призовават (παρ’ αυτοις) Духа Светаго и запяват Господнята молитва. След това кръщаване те поставят новия член в още по-строги упражнения, още по-ограничен живот, молитви и пак молитви. След което изискват доказателства, че той е съблюдавал всички неща, които е трябвало, и че ги е изпълнявал с усърдие. Ако мъжете и жените му засвидетелстват своята благосклонност, го въвеждат във въпросното посвещение (αγουσιν αυτον επι την θρυλλουμενην τελειωσιν). Обръщат безсрамните си лица на изток и отново поставят Евангелието на главата му. Мъжете и жените от групата възлагат ръцете си върху му и запяват своята безбожна ритуална песен (την ανοσιον επαδουσι τελετην): това е благодарствен химн, задето тяхното безчестие се е предало на новия член“ (201).

Може да се заключи, че пълната инициация в богомилската секта се е състояла в две отделни церемонии, наречени βαπτισμα и τελειωσις, разделени от един период на суров аскетизъм и вътрешна подготовка. Все пак, от описанието на Зигавин те изглеждат по-скоро еднакви и на нас не ни се казва в какво се състои разликата помежду им. Естеството на тази разлика може да бъде ясно разгадано при едно сравнение с френските и италианските катари, чиито ритуал в своето развитие, изглежда е бил пряко повлиян от богомилството (202), защото притежава същата тази двойна инициация: първо приемане на катехумена в сектата (*abstinentia*) и възрастване на „вярващия“ до степен на „избран“ или „съвършен“ (*consolamentum*) (203). Зигавин явно споменава за същите церемонии и сред византийските богомили; тъкмо имената на двете церемонии предполагат и естеството им: βαπτισμα, както и християнското кръщение, е първоначален акт, чрез който неофитът става член на обществото от „вярващи“; τελειωσις е донякъде по-тържествена церемония, което се подразбира от идеята, която носи – съвършенството; това е израстването на „вярващия“ до степен на „съвършен“ или θεοτοκος, на езика на византийските богомили.

Онези, които били приели инициация, βαπτισμα или τελειωσις, ставали членове на истинската църква, извън която няма спасение. Византийските богомили наричали своята община (συναγωγη) Витлеем, родното място на Христос. И обратно, Православната църква наричали Ирод, който искал да убие Словото, родено между тях (204). Богомилската община налагала строга дисциплина на членовете си; според Зигавин те трябвало да се молят по седем пъти на ден и пет пъти нощем; това правило се явява по-строго от приетото от Българските богомили през X в., които се молели по четири пъти на ден и четири пъти на нощ (205). Следвайки практиката на всички други богомили, византийските сектанти признавали само Господнята молитва и всеки път когато се молели, те я повтаряли с коленичене: едни по десет пъти, втори – петнайсет, трети – по-малко или повече пъти (206). Постели всеки втори, четвърти и шести ден от всяка седмица до деветия час (207). Но тук Зигавин не казва дали тези наредби били задължителни само за Θεοτοκοι или за всички членове на сектата.

Последната част от *Panoplia Dogmatica* съдържа систематичен преглед на богомилското тълкувание на някои текстове от Свещеното Писание, всичките подбрани от Евангелие според Матей (208). Тази част е особено интересна, защото тя изяснява до каква крайна степен византийските богомили са усъвършенствали практиката да се тълкуват текстове от Светото Писание в съгласие с техните еретически доктрини посредством алегорическия метод. Тази практика виждаме широко разпространена още при българските богомили от X в. (209). Доста съмнително е обаче, дали използването на алегория в тълкуването при тях е достигнало онази степен на сложност и изобретателност, каквато наблюдаваме у византийските им събратя. Изглежда това изкуство се е развило сред по-образованите и богословски осведомени еретици в Константинопол. Все пак, не може да има съмнение, че след временното потискане на византийското богомилство в началото на XII в., когато единствено България останала крепост на тази секта на Балканите, тълкуванията на Писанието от ученици на Василий са добили широка известност сред българските богомили, за които богословските екзегетически трудове на византийските им събратя се оказали от полза.

Зигавин цитира двайсет и пет примера за алегорично или неправославно тълкуване на текстове от Свещеното Писание (210). Някои от тях вече бяха споменати, а следващият пример пък е твърде характерен за богомилския екзегезис.

Текстът е взет от Мат. 3:4: „А сам Иоан носеше дреха от камилска вълна и кожен пояс на кръста си; а храната му беше акриди и див мед.“ Богомилите тълкували пасажа както следва. Камилската вълна са заповедите на Мойсеевия Закон: също както камилата, този закон е нечист, тъй като допуска яденето на месо, брака, клетвите (211), жертвите, убийствата и тям подобни; коженият пояс на кръста е Светото Евангелие, тъй като първоначално е било записано на овча кожа; акридите са заповедите на Мойсеевия Закон, който е неспособен да определи кое е зло и кое добро; дивият мед е Евангелието, което е сладко за онези, които го приемат (Срв. Пс. 118:103) и е див за онези, които го отхвърлят. Така Иоан Предтеча е представен като посредник между Стария и Новия Закон и принадлежи на двата (212).

От предидущия анализ може да се заключи, че *Panoplia Dogmatica*, потвърждавайки в основата си свидетелствата за богомилите, подкрепени от източници от X и XI в., дава в същото време единен задълбочен и подробен преглед на богомилството. Това не би могло да се изясни само чрез неадекватността на по-ранните извори: Козма в частност бе определен като автор, който рисува една пълна картина на богомилството, доколкото е било възможно по негово време. Много характерни черти на сектата, описани от Зигавин, могат да бъдат правилно разбрани само ако се приеме, че е имало постепенно развитие на богомилството от времето на появата му през X в. до началото на XII в. А това развитие пък може да се разглежда като постепенна унификация на догматическите и етическите аспекти на богомилството; първите – главно с павликянски произход, и вторите – комбинация от масалянски и християнски елементи. Едно сравнение между *Беседа против еретиците* и *Panoplia Dogmatica* сочи, че етическото учение на богомилите не се е променило много в периода между X и XII в., с изключение на едно леко засилване на строгостта и аскетизма, вероятно дължаща се на нуждата от съпротива срещу гоненията. Въпреки че е рисковано да се аргументирам с мълчанието на Козма по въпроса, изглежда, че богомилите са развили през XII в. един по-сложен ритуал от онзи, който са имали преди това. Но най-забележителната еволюция е в областта на догматиката. Във Византия под влиянието на философските и религиозни занимания на образованите кръгове, богомилството се сдобива с комплексно богословие и космология, които не би могло да притежава по времето на Козма.

Всъщност може да се каже, че по времето около смъртта на Алексий Комнин (1118 г.), богомилството, въпреки че било ограничено във Византия, било в началото на най-крупното си развитие на Балканите. Въпреки че Василий бил екзекутиран, а последователите му – затворени или отрекли се от възгледите си, техните трудове се запазили за богомилската секта. През XII в. укреплението на сектата се преместило в България, където богомилството било обогатено и подсилено от своето еволюиране във Византия и достигнало връхната си точка на развитие.

Усилията на император Алексий Комнин за изкореняване на богомилската секта в Константинопол били успешни само отчасти. Разбира се, след екзекуцията на Василий вече не чуваме за каквото и да е широко разпространено или организирано богомилство във Византия. Но ереста все още е жизнена в имперските провинции и по-специално в Мала Азия и, въпреки драстичните мерки срещу нея през XII в., все още била способна на спорадични прояви; една от тях довела до ново разрастване на богомилството между 1140 и 1147 г.

През 1140 г., по времето на император Йоан II Комнин, когато патриарх е Лъв Стип, Светият Синод в Константинопол осъдил като еретически писанията на някой си Константин Хризомал. Неговото учение било особено популярно в монашеските среди, и най-вече в манастира Св. Никола в Константинопол. Протоколите на Синода описват учението като „по-абсурдно от това на ентусиастите [т.е. масаляните] и богомилите". Константин бил осъден, задето учел хората на следните ереси: кръщение, изповядване на греховете, изучаване на Евангелията, пеене на псалми; посещаването на църковните служби не било позволено, докато християнинът не получи, посредством инициация, дара на интелектуалното (νοερϖς) осъзнаване на Светия Дух. Онези, които били достигнали това ниво, не били вече обект на Закона, защото вече били избегнали властта на Сатаната и били неспособни да вършат грях. Във всеки християнин обитавали две души – едната безгрешна, другата грешна: последната доктрина според протоколите на Синода, била приемана „в изразените термини" от масаляните и богомилите. Отхвърлянето на християнското Кръщение, което Константин заменил със собствен ритуал, е определено от Синода като „безспорен белег за богомилска ерес" (213). Трябва да се отбележи обаче, че последното учение съвсем не е типично богомилско и доктрината за двете души не е приписвана на богомилите от нито един друг източник: изглежда тя всъщност е характерно масалянска. Съществуването на някаква пряка връзка между учението на Константин Хризомал и това на богомилите е доста съмнителна. Константиновата ерес предполага в по-голяма степен масалянство, което по това време все още представлява една отделна от богомилството секта. Долавя се обаче богомилско влияние в утвърждаваното от Константин отрицание на всяка власт (αρχης απασης) и заявлението му, че всички, които отдават чест и се кланят на някоя власт (οποιωδηποτε αρχοντι) почитат Сатаната. Може да се окаже, че този социален анархизъм на Константин има отношение към практиката на гражданско неподчинение, приписвана от Козма на българските богомили. Но тъй като липсват каквито и да е догматически прилики, изглежда неразумно да се прави едно по-нататъшно сравнение (214).

На 20 август 1143 г., в първата година от управлението на Мануил Комнин, когато патриарх е Михаил II Куркуа, на събор в Константинопол са свалени и отлъчени двамата епископи от диоцез Туапа в Югоизточна Мала Азия – Климент Сосандрийски и Лъв Валвийски, обвинени в богомилство. Протоколите на събора сочат, че богомилството било обичайно за Кападокия по това време (215). Някои от доктрините, преподавани от двамата „лъжеепископи" са без никакво съмнение богомилски: например, те били осъдени, че учели дето демоните живеели в телата на мъртъвците и правели чудеса, приписвани от християните на силата на Кръста; отхвърляли с презрение Кръста и образите. Други черти на тяхното учение са специфично масалянски, като например вярването, че само монасите могат да се спасят, и че след три годишно въздържание от полово общуване, месо, мляко и вино, човек може да си ги позволява без да изпада в грях; последният възглед е дори в пряко противоречие с аскетизма на богомилските „избрани“, които го практикували през целия си живот.

На 1 октомври 1143 г., един монах – Нифон се явил пред събор в Константинопол по обвинение, че е проповядвал богомилство в Кападокия. Докато чакал окончателнаа си присъда, той бил заключен в единична килия в манастира της Περιβλεπτου (216). На 22 февруари 1114 г., съборът издал официалната присъда над Нифон. Той бил осъден като богомил, отлъчен, и след като го обръснали, бил изпратен в затвора. Единствената еретическа доктрина, приписвана на Нифон от източниците по време на неговия протест пред последното събрание, е: „анатема на Бога на иудеите“ (217).

Нифоновото осъждане имало голям отзвук в Константинопол. Козма II, който наследил патриаршеската катедра през 1146 г., човек изпълнен с любов и честност, се отнесъл към Нифон много снизходително, дал му пълна свобода и дори се отнасял към него като към близък приятел. Враговете на патриарха използвали този претекст и на 26 февруари 1147 г. го осъдили и низвергнали като богомил (218). Мотивите и обстоятелствата за осъждането на Козма не са съвсем ясни. Изглежда по-вероятно патриархът да е станал жертва на политически интриги, отколкото да е бил наистина благосклонен към сектата (219).

От тези факти можем да очертаем няколко извода, отнасящи се до богомилството от XII в. На първо място, сектата непрекъснато упражнявала своето влияние в Мала Азия и по-специално в Кападокия. Еретическите епископи Климент и Лъв, както и Нифон, проповядвали в своята провинция. Това силно разпространение на богомилството в Мала Азия през XII в. потвърждава свидетелството на Евтимий Акмонийски, отнесено към XI в. (220). Освен това, в самия Константинопол, след сензационния процес над Василий и последователите му в началото на века, богомилите внушавали отвращение и страх, но най-неочаквано внушавали и симпатия, поради това, че живеели в непрекъсната опасност и преследвания. Симпатизирал им дори самият патриарх. И накрая трябва да се знае, че известен брой доктрини, които минават по това време за богомилски, не са били приписвани в по-ранните източници на сектата, и всъщност са по-типични за масаляните. Тази идентификация на богомилско с масалянско учение е от значение; както ще видим, отликите между богомилство и масалянство, признати още от Зигавин и Ана Комнина, клонят към замиране в средата на XII в. През XIII и XIV в. двете имена са използвани като синоними във византийските и българските извори (221).

Отзвукът на богомилската вълна, заляла Византийската империя между 1140 и 1147 г. много скоро стигнал и до България. Точно по това време Македония се превърнала в средище на богомилската секта. Връзката между сектантските движения в Константинопол и Македония се илюстрира от факта, че репресиите срещу богомилството в тази провинция били подстрекавани лично от византийския император. Дейността на тази секта в Югоизточна Македония в средата на XII в. е засвидетелствана от българското *Житие на Св. Иларион Мъгленски*, написано от Евтимий, патриарх Търновски, което е един от важните извори за изучаване на богомилсвоо (222). Св. Иларион бил съвременник на Мануил Комнин (1143–80) и бил ръкоположен за епископ на Мъглен през четирийсетте години на XII в. (223).

Скоро след възкачването на Иларион на епископската катедра, както се споменава в *Житието*, еретиците излезли на яве:

„ Докато светецът ревностно проповядваше и учеше, той откри огромен брой манихеи, арменци, а също и богомили, които организираха заговор срещу него и се опитваха да проникнат в Православието на тъмно, развращавайки и нападайки православното паство както хищници жертва. Като виждаше, че те нарастваха по брой всеки ден, той с голяма мъка и старание се молеше от сърце на всемогъщия Бог, техните уста да се затворят. Той също проповядваше на хората си, като ги учеше и ги усилваше в православната им вяра. Като чуваха тези проповеди, еретиците се гневеха в сърцата си и скърцаха със зъби като диви зверове, и дразнеха се особено много. Те обичаха да спорят и да се препират с него, но Иларион, добрият пастир... на овците Христови, като имаше в себе си Господа, разбиваше интригите им и сплетните им на пух и прах и от това проповедникът се радваше“ (224).

Еретиците, които се конфронтирали с Иларион, принадлежали, според текста, към три отделни групи: „манихеите“ явно са павликяни, и двата термина били употребявани като синоними от византийците (225). „Арменската“ ерес била общо име за монофизитите (226). Богомилството не заема централното място, което обикновено му се приписва, но въпреки това е споменато в края на документа като обект на Иларионовите атаки. Погрешното разграничаване на три секти в този текст довело някои учени до погрешното заключение, че той е предимно антибогомилски (227). Други учени като Рацки, пренебрегват явното отъждествяване на павликянството с „манихейството“ и смятат, че последното се отнася до богомилството (228). Макар че Рацки разсъждава, че богомилите били наричани и манихеи, не е налице и един пример на такава идентификация у всички български или византийски източници. Освен това, много черти на „манихеите“, както са описани в *Житието на Св. Иларион*, са характерни за павликянството, а не за богомилите. Четем, в частност, че „поборниците на отвратителната манихейска ерес, като вълци в овчи кожи, се приближавали към него смирено и го изкушавали, както фарисеите изкушавали Господа. Те искали да го заловят в думите му... Попитали го: ‘Когато ние учим, че добрият Бог е сътворил небесата и земята, а всичко що е по нея е създадено от друг – злият творец, защо ти не се съгласиш, а се противиш на истината?’ “ (229). Този надменен начин на проповядване е по-близък до методите, използвани от павликяните, докато богомилите, които били известни с тяхното по-предпазливо и резервирано поведение (230), едва ли биха използвали толкова открит език, за да говорят на епископ на Православната църква. Освен това, ученията, приписвани на „манихеите“ от житиеписеца на Св. Иларион, са представени в една павликянска форма (231). Но най-сигурният аргумент си остава фактът, че изложението и възраженията на техните доктрини са заимствани, също буквално, от *Adversus Paulicianos* на Евтимий Зигавин (232).

Според житиеписеца светията постигнал успехи в обръщането към Православието на павликяни и монофизити (233). Едва тогава идват богомилите. Ние вече казахме, че Св. Иларион предприел действия против еретиците според личните заповеди на император Михаил Комнин:

„Благочестивият император... му написа едикт, като му нареди да очисти паството си от богомилската ерес, да приеме сърдечно онези [богомили], които се подчинят на благочестивите догми и да ги причисли към избраното паство, а да отдалечи от правоверния народ онези, които не се подчиняват и продължават да държат на своята безчестна и лъжлива ерес.

И като се подчиниха, те [т.е. богомилите] също влязоха във Вселенската църква и бяха удостоени да приемат Свето Кръщение, след като презряха накрая своята ерес“ (234).

Вмешателството на Мануил срещу богомилите в Македония не е съвсем невероятно, тъй като в средата на XII в. богомилите били особено разпространени във Византийската империя и се превърнали в ерес par excellence за властите в Константинопол (235).

Съмнително е дали всички, които се обърнали във вярата, са го сторили искрено, тъй като богомилите били известни с това, че се престрували на православни, щом ги застигнело гонение или някоя друга беда. В последна сметка те се оказали по-устойчиви на покръстване от другите еретици: някои от тях упорствали до края и били осъдени на прогонване или затвор (236).

Житието на Св. Иларион Мъгленски показва, че в средата на XII в. богомилството представлявало мощна сила в Югоизточна Македония, че Църквата трябвало и тук да се бори срещу павликянството и монофизитите, и че богомилската ерес е била вероятно най-опасната от трите: защото богомилите били явно единствените сектанти, които Св. Иларион не смогнал да обърне в правата вяра (237), и, освен това, успели да привлекат специално вниманието на централните византийски власти, които по това време се борели със сектата в самия Константинопол и в други части на Империята.

Развитието на богомилството в България през XI и XII в. се потвърждава косвено и от един друг документ с изключителна стойност, който освен това дава и допълнителна информация за учението, изповядвано тогава от българските богомили. Това е така наречената *Liber Sancti Johannis*, или *Faux Evangile*, известен само в два, донякъде различни, латински превода (238). Иванов, който ги издаде заедно с коментар (239), доказа, че и двата превода от непознат славянски оригинал, са съставени от български богомил, вероятно на старобългарски език, не по-рано от XI или XII в. В средата на XII в. *Liber Sancti Johannis* била пренесена от България за патарените в Ломбардия от някой си Назарий, който заемал високо положение в богомилската секта (240).

Liber Sancti Johannis – разглеждана от Иванов като *Тайната книга* – е по същесво догматическо съчинение и нейният български произход я прави извор с уникална важност за нашето знание върху учението на богомилската секта в България през XII в. Освен това, силните сходства на някои богомилски доктрини, изложени в *Тайната книга*, с тези у *Panoplia Dogmatica*, показват ранното влияние на византийските богомили върху българските сектанти.

Тайната книга представлява диалог между Иисус Христос и Неговия най-близък ученик ↑ евангелист Иоан. На Тайната вечеря той скланя глава на гърдите на своя учител и Го пита за източника на света, за духовния живот, и за свършека на всички неща. Подробните отговори, които Христос дава на Своя ученик, са в дуалистичен дух и типично богомилски. Сатаната, казва Той, бил някога обграден с такава слава, че управлявал всички небесни войнства, докато Той, Иисус, не седнал при Отца Си (241).

Пътешествайки през своите владения, които се простирали от небесата до долната бездна, Сатаната, опиянен от собствената си слава, се измъчвал от гордост. Подтикнат от завист, той решил

„да постави своето седалище над небесните облаци“ и да стане „като Всевишния“ (242). Той получил доверието на една трета от Божиите ангели, като им обещал да намали налозите, които дължели на своя Господ, със същите понятия, употребени от „неправедния уредник“ от притчата у Евангелие според Св. Лука (243). Разбунтувалите се ангели били изгонени от небесата от Бог Отец, Сатаната бил низвергнат от своя пост на управител на небесните войнства и лицето му вече не блестяло със слава, станало като нажежено желязо и подобно на човешко лице. Изхвърлен долу върху твърдта, където не би намерил покой, Сатаната помолил Отца да му даде една отсрочка. Бог, без всякакво съчувствие, му отпуснал седем дни отсрочка. През това време Сатаната сътворил целия видим свят – слънцето, луната, звездите и земята със животните и растенията ѝ. Тогава той оформил и човека по свой образ с тяло от глина. След това заповядал ангел от третото небе да влезе в Адам, а друг – от второто небе да влезе в Ева. После Сатаната сътворил райската градина, в която посадил тръстика, която била „дървото на познаване на добро и зло“ от книга Битие. В тази тръстика се скрил сам Сатаната, появил се във вид на змия и изкушил Ева. След това той подучил своя ангел, който живеел в Адамовото тяло да осъществи полов контакт с Ева. Резултатът от този акт – човекът, като една съставка от смъртно тяло, създадено от Сатаната, и душа, произлизаща от паднал ангел, бил определен да продължи властта на дявола в този свят до неговия свършек.

Тълкуванието на старозаветната история в *Тайната книга* е в типичните богомилски очертания. За да заздрави своята власт върху човечеството и за да си подсигури ролята на единствен почитан, Сатаната от време на време изпращал своите слуги в света: от тях най-важни били Енох (244) и Мойсей.

За да спаси загиващото човечество от господството на Сатаната, Бог решил да изпрати Христос, Своя Син в света. Първо бил изпратен един ангел, за да приеме Сина, това била Дева Мария (245). През нейното ухо Христос влязъл и излязъл (246). За да се противопостави на Божиите предприятия, Сатаната изпратил в света свой собствен емисар, пророк Илия, който е Иоан Кръстител; Иоановото кръщение с вода е противното на Кръщението с Дух, на което учели Христос и Неговите истински ученици, които живеели в безбрачие.

Заключителната част от *Тайната книга* съдържа един преглед на богомилското учение за края на света и Страшния Съд, който напомня за християнската есхатология. Дуалистичната основа на тази доктрина, все пак, се открива в окончателното разделяне на човешкия дух от затвора на материалното тяло, което замества християнската догма за Възкресението на плътта. След пълното унищожение на вселената чрез огън, Сатаната и неговите кохорти ще бъдат оковани в неразкъсваеми окови и ще бъдат захвърлени в огнения океан. „И тогава правдата ще грейне като слънце в Царството на техния Отец... и Бог ще отхвърли всяка скръб от очите им и Синът ще господства заедно със Своя Свет Отец и Царството Му не ще има край во век и веков“ (247).

От втората половина на XII в. богомилството отново станало единственото, както в X в., предимно славянско движение. Във Византия сектата била временно подавена чрез силната църковна политика на Мануил Комнин; но в славянските теми на Империята, въпреки енергичната местна дейност, например тази на Св. Иларион, влиянието на сектата оставало неотслабено. Към 1170–80 г. Теодор Валсамон намеква за цели райони населявани от богомили (χωρια βωγομιλικα), включващи вътрешни крепости (ακεραια καστρα) (248). Твърде вероятно е тези крепости да са били разположени главно в Македония, където, както е известно, богомилството процъфтявало през XII в. (249).

Освен това, в този период богомилската секта започнала да се разпространява върху останалите южнославянски страни и, от своята родина Македония, проникнала на Запад в Сърбия, Босна и Хума, където по-късно привлякла вниманието на църковните и светски власти (250).

ШЕСТА ГЛАВА

БОГОМИЛСТВОТО ВЪВ ВТОРОТО БЪЛГАРСКО ЦАРСТВО

I. Българското богомилство през XIII в. Павликяните в първите дванайсет години от българската независимост. Техните съюзи с германци и българи. Първият антибогомилски събор в България (1211 г.). *Синодикът на цар Борил.* Учение, обичаи и организация на богомилството през XIII в. Търпимостта на цар Иван Асен II към еретиците.

II. Упадък на богомилството през XIV в: Исихазъм и монашески разцвет. Богомилството в Атон. Ереста в България. Св. Теодосий Търновски и двата антибогомилски събора. Силно масалянско влияние върху богомилството. Дезинтеграция на богомилската секта. Турското нашествие и изчезването на богомилството.

По времето на Второто българско царство (1186–1393), историческата еволюция на богомилството се открива в две последователни фази: XIII в. свидетелства за един значителен разцвет на сектата в България, XIV в. довежда до нейния упадък и скорошно изчезване. Причините за това двуетапно развитие би трябвало да се търсят в историята и характерните особености на богомилството.

Както отбелязахме, влиянието, което българските богомили упражнявали във Византия през X и XI в. се обърнало през XII в., когато византийските сектанти предали много от техните учения и практики на своите по-примитивни български съверци. Спокойно можем да смятаме, че новите особености, проявени от българските богомили през XIII в., най-вече в сферата на догматиката, ритуала и организацията, се дължат до голяма степен на влиянието на византийските еретици.

Възраждането на богомилството в началото на XIII в. се дължало изключително на вътрешните условия в България през дванайсетте години, последвали въстанието от 1186 г., което довело до отхвърляне на византийската власт и установяването на Второто българско царство с център Търново. Времената напомняли на XI в.: в центъра на всеобщия хаос, възникнал по време на националното въстание, сред масите продължавало да преобладава чувството на силна омраза към гърците, в чието формиране павликяните отново играели активна роля. Както и през XI в., недоволство на българския народ било предизвикано от своеволията на византийските данъчни служители (1). Взаимната омраза между българи и гърци била разпалена още повече при цар Калоян (1196–1207). Този заклет враг на гърците, в преднамерен контраст с Василий II Българоубиец, обичал да бъде наричан „Ромеоубиец", гърците пък му казвали „Скилоиоан" (Иоан–палето). Политическата нестабилност в България през тези години се засилвала и от постоянните набези на куманите, които, както и през XI в., се съюзявали с българите срещу гърците. През 1186 г. те подкрепили въстанието на Асеновци и преминали през цяла Тракия до град Адрианопол. През 1205 г. предоставили на Калоян своята военна помощ срещу франките (2). Самият Калоян се оженил за куманка и така затвърдил традицията за кръвно съюзяване с дунавските номади, сред които били и павликяните през XI в. (3). Отношенията на Калоян с куманите били причина за раздразнението на латинските кръстоносци в Константинопол: през 1205 г. те изискали папа Инокентий III да обяви кръстоносен поход срещу българския владетел, защото се бил съюзил „cum Turcis et ceteris Crucis Christi inimicis" (4). Тези „други врагове на Христовия Кръст" сигурно са включвали павликяните и вероятно богомилите. Все пак няма основание да се предполага, че последните са играли някаква активна роля във въстанието от 1186 г. или пък в Калояновите войни срещу гърци и латинци (5). Както и през XI в., те вероятно са се противопоставяли на гърците повече или по-малко пасивно и са подпомагали павликяните срещу техните общи врагове с всички средства, които не изискват насилие.

с турци и други

Павликяните от Филипопол, за последен път споменати през 1114–15 г. (6), отново изникват по времето на Третия кръстоносен поход. Никита Хониат, който тогава управлявал тема Филипопол, съобщава, че кръстоносците на Фридрих Барбароса, като влизали във Филипопол през 1189 г., открили, че там всички жители били избягали освен няколко просяка и „арменците", които посрещнали германците като приятели (7). Няма съмнение, че най-малко някои от тези арменци са били павликяни, които са били дори готови да посрещнат като приятел който и'да е враг на омразните им византийски власти (8). След като били преселени седемдесет и четири години преди това от Филипопол в Неокаструм от Алексий Комнин, не се знае дали някои от тях по-късно не са се върнали във Филипопол, или пък някои павликяни от този град са били само временно покръстени от императора и са се върнали към вярата на дедите си при първа възможност (9).

Филиполските павликяни отново играли подобна роля през 1205 г. Като резултат от Четвъртия кръстоносен поход, който довел до установяването на Латинска империя в Константинопол през 1204 г., провинция Тракия преминала под командването на френския барон Рениер от Трит, новоназначен дук на Филипопол. Неговата власт обаче се оказала изключително тежка за местното население и то призовало Калоян да ги спаси от латинците. Българският владетел незабавно навлязъл в Тракия и бил посрещнат като освободител от самите гърци и напълно разбил войските на император Балдуин I при Адрианопол (14 април 1205 г.). Според Вилехардуин, Филипополските павликяни („une grant partie des genz, qui estoient popelican“) предложили на Калоян да го следват.

Рениер Тритски, който тогава бил във Филипопол, разбрал за плана и изгорил павликянския квартал, сравнил го със земята и го заличил съвсем от града. Павликяните, както било уговорено, предали града на Калоян, който заповядал поголовно клане или оковаване във вериги на латинския гарнизон и разрушил града (10). По това време във Филипопол не се споменават открито богомилите, тяхното присъствие в този град обаче е засвидетелствано век по-рано от Ана Комнина и няма основание да се предполага, че богомилската община във Филипопол е изчезнала през XII в. По-правдоподобно би било да се твърди, че богомилите, подобно павликяните, са подкрепяли каузата на Калоян срещу франките, чиято икономическа и политическа експлоатация на Тракия те ненавиждали така, както и тази на гърците преди това (11). Не би било чудно Вилехардуин да е объркал двете секти, като имаме предвид големите прилики между възгледите им.

Известността на Калоян сред еретиците издава някаква прилика с вероятните връзки между Самуил и богомилите (12). И двамата български владетели били бунтовници срещу Византийската църква и държава, и следователно благоприятствали политиката на религиозен национализъм (13). Тази политика би могла да успее, само ако различните религии и политически партии се биха сближили с властите и затвърдили своя съюз срещу общия враг – Византия. Така и двамата – Самуил и Калоян трябва да са търсели подкрепата на богомилите, които, доколкото може да се установи, са откликвали на тези призиви. Техните мотиви да поддържат правителството били всъщност опортюнистически, защото в друго време, когато нямали изгода от една такава политика или пък когато България била управлявана според византийските принципи, те не се поколебавали да подстрекават гражданско неподчинение (14).

Всички тези фактори, които благоприятствали разпространението на ереста през първите дванайсет години на Второто българско царство – националната омраза към гърците, напрежението поради непрестанните войни, религиозната толерантност на властите в България – обясняват изключителното разрастване на богомилството по време на управлението на Калояновия наследник Борил (1207–18 г.). Той узурпирал трона и елиминирал със сила законния наследник на Калоян – Иван Асен II, който потърсил убежище в Русия. Цялото управление на Борил издава неговото незаконно коронясване: положението му на трона не било сигурно и недоволните и сепаратистки елементи непрестанно работели за неговото сваляне от трона; един от неговите родственици откъснал Македония от царството му. В крайна сметка Борил бил детрониран и окован във вериги от привържениците на Иван Асен II.

Богомилите били между първите опоненти на Борил. Новата им поява в българската история в началото на XIII в. съвпада с времето, когато дуалистичната ерес се разпространила из цяла Южна Европа, от Черно море до Пиринеите (15).

Бориловото управление е известно с най-ранното и най-важно законодателство, публикувано от Българската църква срещу богомилските еретици. Тези закони, издадени в 1211 г., съвпадат по време с мерките, взети от папството за подавяне на албигойската ерес във Франция (16). Естествено е да се направи връзка между двете събития, особено като се имат предвид известните призиви на папа Инокентий III за изкореняване на всички ереси в Европа. Някои учени смятат, че Борил е започнал гонение срещу богомилите под прекия натиск на папата (17). Тяхната хипотеза се потвърждава донякъде от факта, че през 1206 г. един кардинал е изпратен от Рим за България с неизвестна мисия (18). Все пак, както ще видим, мерките на Борил срещу еретиците били съобразени с обичайните за Източната църква и се различавали напълно от инквизиторските методи на папата, което пък доказва, че антибогомилското законодателство в България не е било инспирирано от латински духовници.

На 11 февруари 1211 г. събор, организиран в Търново, осъдил учението на богомилите и други родствени нему секти; анатемосал техните учители и наложил наказания за техните последователи. Протоколите на събора се пазят в български ръкопис от XIV в. – *Синодикът на цар Борил* (19). Встъпителната част описва процеса на богомилите така:

„След възкачването на трона... на най-благочестивия цар Борил, разпръсна се като зли бурени трижди проклетата и омразна богомилска ерес, чиито водач бил най-подлия поп Богомил и неговите ученици... След като се научи, най-благочестивият цар Борил се разпали от божествено усърдие и прати хора да съберат всички еретици в царството му като тръни в сноп. След това свика събор. Там се стекоха всички епископи [от страната], презвитерите, монасите, а също и болярите и много други хора – народ. Когато царят видя, че те всички са събрани, излезе облечен в пурпурна роба и помести седалището на събора в една от големите църкви [на Търново]. Ръководейки съда, той заповяда сеячите на безчестие да бъдат доведени на процеса. Той не ги обвини отведнъж, а ги изобличи с голяма хитрост: каза им да отхвърлят всеки страх и да изповядат смело своето богохулно учение; и те, като се надяваха да въвлекат и царя, и онези около него, изложиха своята зла ерес в подробности. Подкрепяха своите аргументи с много цитати от Свещеното Писание, но царят и онези около него ги разпитваха мъдро, докато тяхната зла софистика бе разкрита. Тогава еретиците бяха изобличени в заблуди и млъкнаха като риби. Благочестивият цар, като видя, че те бяха напълно засрамени... се зарадва и заповяда и учителите еретици, и онези, които те са изкушили, да бъдат задържани. А те, като видяха това, някои от тях се завърнаха във Вселенската църква, а онези, които не се подчиниха на Православния събор, бяха пратени в тъмница и подхвърлени на други наказания“ (20).

Свидетелството на *Синодика* е в противоречие с предположението, че латинското духовенство е играло някаква важна роля на Търновския събор. Вече казахме, че *Синодикът* е бил първоначално съставен на гръцки, а по-късно преведен на български по заповед на Борил (21). Православният характер на събора е подчертан в предговора на *Синодика* – на три пъти се споменава „православныи съборъ“ и се твърди, че е първият от този род, свикван в България (22). Освен това, свикването и процедурата му били извършени по традицията на Източната църква (23). Самият цар свикал събора, водил лично разпита на еретиците и постановил, че членовете на *Синодика* ще имат силата на закон. Като приел тройната роля на инициатор, обвинител и изпълнителна власт, Борил следвал примера на император Алексий Комнин в отношението му към павликяни и богомили (24) и също на сръбския велик жупан Стефан Неман, който в края на XII в. постигнал значителни успехи в борбата си с богомилите в своите земи (25). Накрая, наказанието наложено на изобличените богомили било твърде различно от методите, използвани от латинските инквизитори. В Православната църква най-суровото наказание за ерес било затворът, смърт се прилагала само при изключителни случаи (26).

Синодикът е единственият източник, даващ директна информация за богомилството през XIII в. Освен това, той е един от най-надеждните наръчници за изследването на сектата, тъй като, като официален документ на Православната църква, той е базиран на внимателно и обективно изследване на учението и историята на богомилството. *Синодикът* съдържа разнороден материал. Тази част, която се занимава с богомилството може да се класифицира в три части:

1) Осъждането, под формата на анатема, на специфични догми, които са със сигурност богомилски. Известен брой от тях фигурират под формата, в която се срещат в *Беседа против еретиците*; други, напротив, бидейки потвърдени от свидетелството на изворите от X, XI и XII в., въпреки това, са представени в по-сложна и развита форма, също издаващи влиянието на византийското богомилство.

2) Други еретически догми с небогомилски произход, но принадлежащи на секти, които са били в непрекъснат контакт с богомилите. Някои от тях вероятно са били възприети от богомилството през XIII в., благодарение на развитието и адаптивността на сектата.

3) Известен брой особености, отнасящи се до ритуала, организацията и общото поведение на богомилските общини, някои от които отново разкриват влиянието на византийските богомили.

Трябва да се отбележи, че *Синодикът* е най-ранният славянски паметник, който говори за еретиците като богомили (богомилы), които явно са от „последователите на богомилската ерес“ (27).

Синодикът дава най-ясния и точен преглед, който притежаваме, на произхода на богомилската секта в България:

„Заради това, че нашият вероломен враг разпръсна манихейската ерес върху цялата българска земя, като я смеси с масалянската ерес (манихеисকѧя ересь разсѣа смѣсивь сіѫ съ масаліанскоѫ), нека водачите (начялникы) на еретиците да бъдат проклети. Поп Богомил, който при управлението на Петър, цар български, прие тази манихейска ерес (въспріемшаго манихеикѫѫ сіѫ ересь) и я разпръсна навсякъде из българската земя. Той прибави към тези [т.е. ереси] вярването, че нашият Господ Иисус Христос е бил роден само привидно (въ привидѣни) от Пресветата Божия Майка – Дева Мария, и че бил разпнат привидно и. че се възнесъл в Своето... тяло, което оставил във въздуха (на въздоусѣ остави)...; и на всички предишни и настоящи ученици на Богомила, които се наричат и апостоли (ученици и апостоли нареченіи), анатема“ (28).

Тази резолюция относно богомилството в нейните две съставни части, „манихейство“ (което явно значи павликянство) (29) и масалянство, е идентична с дефиницията на патриарх Теофилакт и Ана Комнина (30). *Синодикът* е единственият източник, който недвусмислено показва, че съчетанието между павликянство и масалянство е съществувало в България още преди времето на поп Богомил, защото ересиархът само бил „възприел“ тези ереси. Докетската христология, приписвана от този извор на поп Богомил е всъщност във висока степен характерна за учението на последователите му. Но твърдението, че поп Богомил бил първият адаптирал докетската христология към тези секти не може да е истина: докетството, явявайки се и като павликянска догма, без съмнение е било известно в България много по-рано от времето на ересиарха.

Ученията, приписвани на Богомил в *Синодика*, които се явяват в същия вид и в *Беседа против еретиците*, са: отхвърляне на Мойсеевия закон, старозаветните пророци, както и храмовете, традиционните молитви (с изключение на Господнята молитва), йерархическата структура на Църквата, Литургията, Тайнството Евхаристия, Кръстът и иконите (31). Други положения, които говорят за влиянието на византийските еретици, са по-интригуващи. Един член от *Синодика* анатемосва онези, които назовават Сатаната (сатану) като творец на всичко видимо и го наричат уредник (икωнωма) на дъжда и градушката и на всичко, което иде от земята (32). Въпреки че тази доктрина може да се открие в почти същата форма в *Беседа против еретиците* (33), Козма само я отнася до дявола, докато епитетът Сатана бил използван от византийските богомили (34). Влиянието на византийското богомилство личи още по-ясно в члена, отнасящ се до „онези, които казват, че Сатаната бил създал Адам и Ева“ (35). Този специфичен възглед, относно произхода на човека, е приписван на богомилите и от други български извори, но, от друга страна бил приет от византийските сектанти в началото на XII в. (36). По същия начин *Синодикът* анатемосва и „онези, които ругаят Иоан Кръстител и твърдят, че той и неговото кръщение с вода са от Сатаната; и които по тази причина избягват кръщението с вода и се кръщават без вода, като казват само Господнята молитва“ (37). Опозицията между кръщение с вода и кръщение с Дух, т.е. така наречената „βαπτισμα“ или инициацията в сектата, която включвала казване на Господнята молитва, са приписвани на богомилите във Византия още от Зигавин (38). Все пак, те не са споменати от Козма, който говори само в много общ смисъл за отхвърляне на кръщението от богомилите. Следователно твърде е вероятно българските богомили, които през X в. просто са отхвърляли кръщението като последствие от възгледа си за материята като неспособно да пренася благодат, да са развили един по-сложен възглед за кръщението през XII в. под влиянието на византийските си единоверци. Освен това, тъй като последните са развили форма на ритуал, вероятно непознат на българските богомили през X в., може да се предполага, че еретическото „кръщение“, споменато от *Синодика*, е с византийски произход.

Историческата приемственост между византийските богомили и ученията, осъдени от Събора в Търново, се потвърждава от *Синодика*: един от членовете му анатемосва византийския ересиарх Василий „Врач“ (39).

Освен това, *Синодикът* споменава по име някои от лидерите на българските богомили: поп Богомил и неговите наследници през X и XI в. – Михаил (негов близък ученик), Теодор, Добри, Стефан, Василий и Петър (40). Един по-предан член пък анатемосва „Александър ковачът, Авдин и Фотин, Афригий и Мойсей-богомилът... Петър Кападокийски, умрял в Средец, Лука и Манделей Радоболски“ (41). От еретиците, изброени в последния член, само Мойсей и Петър Кападокийски (42) със сигурност са богомили. Но тъй като целият този параграф се отнася до богомилството, по всяка вероятност и останалите също са принадлежали към сектата.

Между ученията с небогомилски характер, осъдени в *Синодика*, най-важното е това на масаляните. Учението на тези, „които казват, че жените стават непразни в утробата си със съдействието на Сатаната, който остава там постоянно дори до рождението на отрока и който не може да бъде изгонен чрез Светото Кръщение, а само чрез молитва и пост“ (43) е типично масалянско (44), макар че е поместено в *Синодика* между богомилските доктрини. Освен това прякото участие на Сатаната в акта на продължението на рода бе вече изложено от вярването, че Каин бил роден от общение между Сатаната и Ева; Зигавин също го приписва на византийските богомили (45). Няма съмнение, че масалянското учение, осъдено в *Синодика* е било всъщност приемано от българските богомили през XIII в. Силното влияние, упражнявано от масалянството върху богомилите между X и XII в. (46) довело до това, че православните ги бъркали: патриарх Герман II (1220–40г.) пише: Μασσαλιανῶν ητοι τῶν Βογομιλῶν (47). Славянски номоканон от 1262 г. осъжда „масаляните, които сега са известни като богомили“ (48). През XIV в. изглежда, че всички отлики между двете секти вече са били изчезнали (49).

Друго масалянско учение, осъдено в *Синодика,* и приписвано на богомилите, макар и не съвсем категорично, е отхвърлянето на Възкресението на телата (50). Сред християните от онова време битувало мнението, че тази доктрина е иудейска; то било особено силно изразено в Македония, тъй като през Средните векове недалеч от Солун имало голямо иудейско селище (51). Твърде вероятно е богомилите и иудеите да са имали някакви контакти помежду си, тъй като практически и двете стават обект на гонения през следващия век. Отхвърлянето на Възкресението на телата е в съгласие с богомилския възглед за материята и всъщност им е приписано от Евтимий Акмонийски (52).

Най-сетне, свидетелството на *Синодика* разкрива няколко интересни черти от живота на богомилските общини през XIII в., което не можем да открием в по-ранните извори. Между тези особености е практиката да се рецитира Господнята молитва „където случат“ (на приключившим ся мѣстѣ) (53). Изводът, който можем да си направим от това е, че ако на богомил му се случи да пътува по време, определено за молитва, той е трябвало да се отбие от пътя, за да се помоли. А че богомилите са имали специално определено време за молитва е засвидетелствано както от Козма, така и от Зигавин (54). За онези богомили, които си стояли вкъщи по тези часове, се предписвало обща домашна молитва. Тези молитвени събрания, според *Синодика*, се провеждали през нощта и били съпроводени с определен ритуал: една от клаузите, пряко отнасящи се до богомилите, анатемосва „техните обичаи, *нощни събрания*, *тайнства* и враждебни учения“ (55). Не е дадена информация за практическия характер на тези събрания, но, съдейки по оскъдните податки от византийски извори, те вероятно са се състояли в призоваването на Св. Троица и рецитирането на Господнята молитва с определени коленопреклонения (56). В нито един друг източник богомилите не са обвинявани в нощни събрания (57); през XIII в., когато властите били особено бдителни за опасността от сектата, тайните събрания несъмнено били особено необходими, за да се избегне преследване, и богомилите винаги се показвали като големи майстори в изкуството да се прикриват.

Един особено интригуващ пасаж от *Синодика* представлява кратка анатема срещу „дедеца на Средец“ (58). Средец е средновековното име на град София. Значението на названието „дедец“ може да се схване, като разгледаме следните латински текстове от XII и XIII в.: една бележка в Карказонския ръкопис на *Liber Sancti Johannis* – една от основните книги на италианските и френските катари – казва: „hoc est secretum haereticorum de *Concôrezio portatum de Bulgaria Nazario suo Episkopo*, plenum erroribus“ (59). Иванов окончателно доказа, че тази книга има богомилски произход и е била преведена на латински от славянски оригинал, който е бил изгубен (60). Въпросният Назарий, явно известна личност сред българските богомили, се споменава и у Рейнерий Сакони, който го познавал лично: „Nazarius vero quondam *eorum episcopus et antiquissimus* eoram me et mutis aliis dixit, quod B. Virgo fuit Angelus et quod Christus non assumsit animam humanam, sed angelicam, sive corpus coeleste. Et dixit quod habuit hunc errorem *ab episcopo et filio maiore Ecclesiae Bulgariae* jam fere elapsis annis LX“ (61) Рейнерий писал около 1250 г. (62) и срещата му с Назарий следователно трябва да е била през първата половина на XIII в., във времето когато той самият е бил патаренски учител в Ломбардия. Влизането на Назарий в сектата, според Рейнерий, се е случило около 60 години преди това, следователно може да се постави във втората половина на XII в. Учението, на което учел Назарий, е добре познатото докетство – основно положение в богомилската вяра.

Рейнерий споменава три титли, които, твърди той, са степени на йерархия, съществувала сред българските богомили в края на XII в. и през XIII в.: „episcopus“, „antuqissimus“ и „filius major“. Първите две вероятно са синоними, тъй като са дадени за една личност и двете изглежда означават най-висок ранг в дадена йерархия. Титлата „episcopus“ била дадена в 1167 г. и на Никита Константинополски (63).

Това повдига следния въпрос: принадлежали ли са тези титли на водачите на българските богомили и ако е така, какви са били славянските им имена? Вече бе показано, че нямаме основания да твърдим, че е съществувала обичайна йерархия през XI и XII в. Последователите и непосредствените наследници на поп Богомил явно са организирали сектата на догматическо ниво. В края на XI и началото на XII в., Василий, водачът на византийските богомили, бил заобиколен от дванайсет „апостоли“ и именно тази титла имаме засвидетелствана сред българските сектанти през XIII в. от *Синодика на цар Борил* (64). Но латинските извори от XII и XIII в. присвояват термина „ecclesia“ на богомилските общини в България (65); в същото време понятието „ordo“ се явява, очевидно синоним на „ecclesia“ (66). Може да се окаже, че тези термини, присвоявани от богомилските общини, са просто фикции, тъй като латинските писатели като цяло имали само косвени контакти с българските сектанти и били склонни да съдят за тях по това, което знаели за западните катари и патарени, чиито общини обладавали високо развита организираност, близка по устройство на Римо-католическата църква (67). На пръв поглед съществуването на организирана йерархия сред българските богомили още от средата на XII в. е една твърде вероятна хипотеза. Неправдоподобно е да се смята, че богомилската секта би преживяла четири века успешно мисионерство в условията на репресии и гонения от представители на Православната църква, ако е слаба и неопределена организация. Освен това възприемането на строга власт и йерархия било твърде необходимо, за да се запазят груповите интереси и да се избегне опасността от схизма, изключително актуална за всички сектантски движения. Може да се предполага, че за да се бори с Православната църква, богомилската секта е била принудена да възприеме оръжията на своя враг: най-ефективното от тях било централизираната църковна организация, чиито модел трябвало да бъде открит във Византия. Тогава вече е и твърде правдоподобно да се смята, че българските богомили, които през XII в. възприели от Византия много нови особености в сферите на догматиката и ритуала, да са извели от същия източник и една по-строга организираност за своите общини и обичайна йерархия, по същия маниер както катарите и патарените са заимствали много черти на собствената си организация от Римокатолицизма. Не би било неразумно да се твърди, че названията „Ecclesia Bulgariae“ и „Ordo de Bulgaria“ са се явили между българските сектанти като резултат от проникването на богомилството в Константинопол.

Казаното до тук потвърждава, че титлите „episcopus“, „antiquissimus“ и „filius major“, дадени от латинските писатели на някои важни богомили не са измислица. Освен това сред катарите и патарените „episcopus“ бил обладаващият върховната степен в йерархията (68). В Босненската патаренска църква, която в много отношения била повлияна от българското богомилство (69), и която следователно, може да служи за пример като една свързваща брънка между богомилите и катарите, съществувало същото название: то било славянското „дедец“, съответстващо на „episcopus“ (70). От това може да се заключи, че „episcopus Ecclesiae Bulgariae“, споменато от Рейнерий, и също самият Назарий е назоваван сред българските богомили като „дедец“ или „дедецът на Средец“, споменат от *Синодика,* е бил главата на богомилската община в Средец. Съдейки по аналогия с босненския „дедец“, той може да е бил върховен водач и на всички български богомили, макар че това не може да се потвърди по никакъв начин (71).

„Filius major“, от друга страна, заема втората степен в йерархията на катари и патарени. В Босна той бил известен като „гост“ (72). Това славянско название не се потвърждава от нито един славянски източник, но, по аналогия с „дедец“, може да се заключи, че названието еквивалентно сред българските богомили на „filius major“ е фактически „гост“. Що се отнася до названието „antiquissimus“, дадено от Рейнерий на еретика Назарий, то се отнася, въз основа на своята етимология, до катарския „ancienus“ и босненския патаренски „старец“ (73); вероятно то кореспондира с богомилското „дедец“. Рейнерий едва ли би дал на Назарий едновременно две титли, означаващи различни степени в богомилската йерархия. Освен това, „antiquissimus“ и „дедец“ означават „старец“ и първият като че ли е използван от Рейнерий като допълнение към „episcopus“ – западна титла, непозната сред българските сектанти.

Отношенията между различните богомилски общини в България не са много ясни. Единствената информация по въпроса идва от латински източник: в 1167 г. Никита, еретическият „епископ“

на Константинопол, ръководейки събор на катарите в Сен Феликс дьо Карамон около Тулуза, бил запитан от свой западен единоверец за организацията на източните дуалистически „църкви". Никита отвърнал : „Ecclesia Romanae et Drogometiae et Melenguiae et Bulgariae et Dalmatiae sunt divisae et terminatae, et una ad alteram non facit aliquam rem ad suam contradictionem, et ita pacem habent inter se, sed similiter vos facite" (74). Тези принципи на децентрализация и взаимно сътрудничество, които явно съществували през XII в. сред различните сектантски общини на Балканите, подкрепят донякъде федералистичната основа на организацията. Все пак липсва ясно и точно доказателство за това.

Един много разискван въпрос, тясно свързан с проблема за богомилската йерархия, е дали катарите, патарените и богомилите са се подчинявали на някакъв върховен еретически „папа". Шмид успя да събере всички свидетелства от средновековната латинска книжнина, които изглежда намекват за съществуването на някой, който обладава този висок сан (75). За този еретически „папа" винаги се споменава, че е някъде в Югоизточна Европа: според някои източници в България, според други – в Константинопол. Вторият случай е свързан с името на Никита Константинополски, който в протоколите на събора в Сен Феликс дьо Караман е наречен „Papa haereticorum". Първият възглед се поддържа от Конрад Марбургски, папски посланик и по-късно инквизитор в Германия, написал в 1223 г.: „ille homo perditus est, qui extollitu super omne quod colitur, aut quod dicitur Deus, jam habet perfidiae suae preambulum haeresiarcha, quem haeretici Albigenses Papam suum vocant, *habitantem in finibus Bulgarorum* [sic], Croaciae et Dalmatiae juxta Hungarorum nationem" (76). Съществуването на върховен богомилски „папа" се подкрепяше от някои учени до неотдавна (77).

Тази теория се отхвърля от най-авторитетните изследователи в областта. Шмид, след старателно изследване на всички извори, имащи отношение към въпроса, заключи, че еретическият „папа" е чиста измислица (78). Рацки, който бе на същото мнение, отбеляза, че според самият Никита балканските дуалистически общини били организирани на федерални начала, което само по себе си изключва възможността за една централна власт (79).

Ценното указание, отнасящо се до йерархията на богомилите през XIII в., което ни дава *Синодикът на Цар Борил*, е единствената информация по въпроса у български извор. Изключителната ценност на *Синодика* като исторически документ се дължи на факта, че той не се ограничава, както повечето други извори за богомилството до едно изложение на техните заблуди в сферата на вярата и нравствеността, а предлага сведения и върху организацията и обичаите на сектата, както и за социалното поведение на нейните членове.

Друг член на *Синодика*, който в общи линии може да се вземе като описващ обичаите на сектата, отправя анатема срещу „онези, които на 24 юни, рождението на Иоан Кръстител, правят магии (влъшвеніа), събират плодове и през нощта извършват скверни тайнства, подобни на езически ритуали (скврънныа творять таинства и еллинстѣи службѣ подобнаа)“ (80). Намекът е за езическия празник „Иванъ-день“, отбелязван и днес от южните славяни (81). Мястото, заемано от тази клауза в *Синодика* – в частта отнасяща се до богомилските догматически положения – доказва, ако не е интерполация (82), че отците от Търново са признавали определена връзка между този езически ритуал и обичаите на сектата. Но това не е единствената индикация за връзката между езичество и ерес в България (83). Богомилите, чиито контакт с масите винаги е бил особено тесен, често били асоциирани в изворите с всичко, което е могло да се разглежда като низко суеверие или магия, и с остатъци от предхристиянското езичество в района (84). Все пак не можем да сме сигурни в това дали езическите ритуали са били приспособени от богомилите към тяхното учение или пък връзката им с езичеството била просто тактика, базираща се на необходимостта от поддържане на непрекъсната битка с вечния враг – Православната църква. Втората възможност все пак е по-вероятна.

Някои приемат, че следващите членове на *Синодика* се отнасят до богомилската секта: „да бъдат проклети онези, които дали с магии, заклинания, колдовство, дяволска черна магия или отрова се опитват да навредят на царя, поставен от Бога... Да бъдат проклети онези, които помагат на крадците, убийците, разбойниците и други такива хора“ (85). Попруженко, като се позовава на твърдението на Козма, че еретиците подтиквали народа към неподчинение, заключава, че анатемосаните от *Синодика* размирници са именно богомили (86). Все пак това мнение е напълно хипотетично: дори и да не вземем предвид факта, че тези две клаузи не се намират в онази част на документа, която се занимава с богомилството, доказателството в подкрепа на възгледа на Попруженко, е крайно недостатъчно. Макар че богомилите са били в опозиция на централните власти при царуването на Борил, съществували са и много други недоволни и размирни части от обществото, които са желали свалянето на царя (87).

Известен пропуск в *Синодика на цар Борил* е липсата на член, който да разглежда етическото учение на богомилите. В частност, богомилите нито са обвинявани в отхвърляне на брака, нито за това, че запрещават яденето на месо. От този факт Попруженко напълно необосновано заключава, че на събора в Търново били осъдени само догматическите положения в богомилството, докато тяхното нравствено поведение било смятано за безобидно и дори е било разглеждано с известна благосклонност от Църквата (88). Това произволно разделяне на нравственост от догматически положения говори за неразбиране на отношението на Православната църква към ересите. Аскетизмът на богомилите и този на дуалистическите секти, който идва от ненавист към материята и отхвърляне на нейното освещаване чрез благодат, винаги е бил разглеждан от Църквата като по същество безнравствен, въпреки външната прилика с християнския аскетизъм. Църквата никога не е преставала да осъжда дуалистическите ереси именно по тази причина. Това че в *Синодика* липсва параграф, осъждащ богомилската нравственост, може да бъде изяснено от характера на този документ. Той не е полемическо съчинение срещу богомилите, каквото е *Беседа против еретиците*, а е всъщност един догматически наръчник, предназначен за употреба от църковните власти. По своята форма *Синодикът* – кратки анатеми, подходящи за прочитане на публични места – е в традицията на византийските *Синодици*, които обезпечавали тържествено анатемосване на учения, на стари и настоящи ереси, и били произнасяни в Православните катедрални храмове през първата неделя от Великия пост. Прототипът на всички тези наръчници е *Синодикът на Неделя Православна*, който съдържа редица анатеми на принципни богомилски доктрини, но също не споменава нищо за нравственото учение на сектата (89).

Синодикът на цар Борил съдържа един от най-пълните прегледи на богомилското учение, който имаме. Неговата изчерпаелност се дължи на факта, че документът съчетава резултатите от пряко наблюдение на сектата с онези, на по-ранни изследвания на български и византийски църковници, най-вече, както твърди Попруженко, работите на Козма и Евтимий Зигавин. *Беседа против еретиците*, чиито автор е имал близък контакт с живота и обичаите на богомилите, е могъл да предостави повече информация от първа ръка. Книгата станала популярна много рано сред южните славяни и в началото на XIII в. Българската църква вероятно е била добре запозната с този труд (90). *Panoplia Dogmatica*, като най-изчерпателен анализ на богомилското учение и извор за всички следващи антибогомилски трудове, несъмнено също е повлияла *Синодика*. Попруженко смята, че от 1211 г. е съществувал български превод на *Panoplia*, или най-малко на главата, насочена срещу богомилите (91).

Едиктите, обнародвани от събора в Търново, не постигнали очаквания успех – да унищожат богомилството в България; налице са свидетелства, че ереста е била особено силна при царуването на Иван Асен II (1218–41), заел трона след Борил. По време на неговото управление България станала най-голямата сила на Балканите. Иван Асен II целял да постигне това, което била Симеоновата идея – съединението на всички южни славяни под българския скиптър и в пределите на Православната църква. Неговият най-голям успех било установяването през 1235 г. на автокефална българска патриаршия в Търново след формалното съгласие на четиримата източни патриарси (91). Това събитие естествено го накарало да изостави лоялността си към римската катедра, засвидетелствана още от неговите предшественици Калоян и Борил. Папа Григорий IX, ядосан от това отмятане и от факта, че българския цар сключил съюз с императора на Никея с цел да унищожи Латинската империя в Константинопол, възбудил кръстоносен поход срещу България. Папата убедил краля на Унгария, Бела IV, да заеме мястото на водач в този поход. Като допълнително основание за похода Григорий IX изтъквал в писмата си до Бела и Балдуин II – император на Константинопол (февруари 1238 г.), че България била „пълна с еретици“, които явно били под покровителството на Иван Асен II (93). Войските на кръстоносците се събрали в Унгария, но не преминали границата, тъй като българският цар успешно маневрирал със своите съюзници – куманите, като една непрекъсната заплаха за Унгария и Константинопол.

Сега ни остава да разгледаме последния етап в историческото развитие на богомилството, неговият упадък и отмиране през XIV в. Залезът на богомилството, който последвал непосредствено неговия апогей в България през XII и XIII в., се дължал на някои особености, присъщи както на тази секта, така и на главните характеристики на времето. Въпреки вътрешното сцепление и външната организираност, която сектата била заимствала от Византия, богомилството винаги си оставало до известна степен нестройна ерес, променлива във висока степен, и нагаждаща се към обстоятелствата. По-късно причина за ослабването ѝ станала тази именно характерна особеност, която правела борбата със сектата извънредно трудна и така усилвала опасността, която богомилите представлявали за Църквата. Обратно на павликяните, богомилите не били способни да запазят учението си в чист вид и с времето възприемали от различни секти и движения определени особености, които били по принцип чужди на богомилството. Някои от тези черти оказали изключително вредно въздействие върху силата и стабилността на сектата. Това изглежда най-вече се отнася до масалянските елементи, които прогресивно заемали все повече и повече пространство в богомилското учение и нравственост. Масалянската ерес, както видяхме, проникнала в България през VIII и IX в. и упражнявала силно влияние върху богомилството още по време на неговото възникване през X в., но масалянството продължило да съществува самостоятелно и през XI в. Вероятно в края на XII в. вече е било налице смесване между двете движения, който процес продължил през целия XIII в. и довел до пълно припокриване на двете секти през XIV в. (94). Все пак до XIV в. между двете оставала една важна отлика: докато масаляните повсеместно били обвинявани в полова безнравственост по псевдорелигиозни мотиви, богомилите били известни със своята нравствена строгост. Няма съмнение, че тази репутация била източник на голяма сила за богомилската секта; тя оправдавала донякъде призива за следване на истинския евангелски живот и обяснява симпатиите на масите към богомилството, както и непоколебимостта на членовете му по време на гонение. Все пак от XIV в., под засилващото се влияние на масалянството, богомилите загубили напълно репутацията си на пуритани и започнали да бъдат свързвани с най-крайни форми на сексуална разпуснатост. Това без съмнение се дължало на цялостния нравствен упадък през XIV в., който засегнал всички прослойки на българското общество, и ослабил предпазните сили на богомилството за подриващото влияние на масалянските практики. В същото време, чрез възприемане на чужди учения, богомилството се превръщало все повече и повече в синкретична религиозна община и постепенно загубило своето вътрешно сцепление.

Ние не притежаваме сведения за богомилската секта от втората половина на XIII в., но може със сигурност да се приеме, че сектата е преживяла законите от 1211 г. и е продължила да разцъфтява в България. Условията в страната между смъртта на Иван Асен II (1241 г.) и възкачването на Иван Александър (1331 г.) били благоприятни за разрастването на сектата: общественият хаос, който последвал смъртта на Иван Асен II, няколкото династически преврата, нападенията на гърци, татари и сърби, надвисналата угроза откъм турците (95), сигурно са въодушевявали проповедта на богомилите, които се радвали на успех винаги в смутни времена. Посредством политиката си на силна централизация Иван Александър (1331–71 г.) успял да върне България до някаква степен на стабилност, просперитет и престиж, но политически бил твърде зависим от своя зет – сръбския цар Стефан Душан, а в интелектуалната, обществена и икономическата сфера оставало да доминира византийското влияние (96).

Четиринайсети век бил период на тежка криза за Византийската църква. Общата политическа нестабилност, вътрешните разделения в Църквата и интелектуалния и нравствен упадък сред част от клира довели до объркване и недоволство сред народа.

Висшият клир също не успявал да предизвика подчинение и респект. Обърканите паства напразно търсели разрешение на потискащите ги духовни и материални проблеми и били склонни, в една наситена с демони и магия атмосфера, да приемат което и да е ново и странно учение, дори и най-еретичното. В такава обстановка на духовен упадък най-изтъкнатите духовници в Църквата се събрали около онези манастири, където се пазела чистотата на Православната вяра. Най-значителният монашески разцвет през XIV в. можем да видим у исихасткото движение, което играло централна роля в историята на Византийската и Българската църква през XIV в. и е косвено свързано с историята на богомилството.

Исихазъм е общоприет термин, приписван на една мистична тенденция сред източното православно монашество, чиято цел е чистото съзерцание и съединението с Бог посредством вътрешна молитва. Присъщ на православното монашество от III и IV в., исихазмът бил възроден от Св. Григорий Синаит (+ 1346 г.) в Атон и приел доктринална обосновка в богословските трудове на Св. Григорий Палама (+1359 г.) (97).

Учението на исихастите предизвикало яростна реакция от страна на някои църковни кръгове във Византия и довело до остри спорове, които продължили цели 25 години и приключили с тържествената победа на исихазма и канонизирането на Св. Григорий Палама за светия на събора в Константинопол през 1368 г. (98). Спорът бил по-скоро философски, макар че опонентите на исихазма всъщност критикували съзерцателната традиция на православното монашество. Водачите на тази опозиция – калабрийският монах Варлаам и историкът Никифор Григора, търсели начин да изобличат исихастите като ги обвинявали в масалянство, което тогава се приемало за идентично с богомилството (99).

Абсурдността на това обвинение е явна, поради слабата прилика между учението на богомилите и това на Св. Григорий Палама. Не само, че той осъжда именно „проклетите масаляни, [които] смятат, че онези сред тях, които са достойни, съзерцават същността Божия“ (100), но и това, че учението почива върху принцип, напълно противоположен на каквато и да е дуалистическа концепция, понеже човешкото тяло само по себе си не е зло, а може да бъде преобразено от Духа и в този живот (101). Но обвинението е интересно, тъй като то илюстрира страха, който внушавали през XIV в. богомилството и масалянството. Освен това, преднамереното объркване между православното мистическо движение и тези ереси може да бъде изяснено посредством някои очевидни прилики между тях. Голямото значение на вътрешната молитва, което исихастите придавали, лесно може да бъде прието от техните врагове за имащо връзка с масалянската концепция за молитвата като единствено средство за изгонване на демона, който живее в човека. Разграничаването, което Св. Григорий Синаит, прави между θεωρια (или ησυχια), висшата цел на съзерцателния живот и πραξις, или приготовление, чиято стойност е само относителна, би могло погрешно да бъде възприето за неявно отхвърляне на църковната дисциплина и отчасти на тайнствата като ограничаващи и ненужни. Исихастите учели също, че най-ефикасният метод да се израстне духовно е непрекъснатото повтаряне на „Иисусовата молитва“ (Господи Иисусе Христе, Сине Божий, помилуй мене грешния); богомилите пък приемали, че всички молитви освен „Господнята“ са „многословия“. Съзерцателното естество на исихазма било сравнявано от антиисихастите с пълното отричане на физическия труд от страна на масаляни и богомили. Най-сетне тези секти също имали монашески характер както и исихазмът: и масаляни, и богомили привличали много последователи в манастирите, които били и центрове на исихазма през XIV в. Както ще видим, богомилството се разпространило и в Света гора, където била крепостта на исихазма.

Във въпросните спорове опонентите на исихазма и най-вече Никифор Григора отъждествяват масалянството с богомилството. Това отъждествяване, както ще видим, се засвидетелства във всички източници от XIV в., отнасящи се до тези секти. Изглежда почти сигурно, че всички отлики между двете дуалистични секти по това време са изчезнали. През първата половина на XIV в., преди началото на исихастките спорове, масалянската и богомилската ереси проникнали на Света гора – обител на Православието. За това имаме свидетелство у Никифор Григора (102) и у автора на българското *Житие на Св. Теодосий Търновски* (103); и двамата отъждествяват богомилството с масалянството. Според втория източник, ереста проникнала на Света гора от Солун. Разпространението на богомилството от неговата крепост в Македония към Солун било изключително улеснено от естествения път по река Вардар, основната артерия, свързваща Македония с Византия. Солун, от друга страна, бил връзка от първостепенно значение между Светогорските манастири и външния свят; периодично монасите посещавали града, за да си попълнят припасите или да водят търговски дела. Вероятно при такива обстоятелства, според *Житието на Св. Теодосий Търновски*, известен брой атонски монаси, през време на престоя си в Солун, били развратени от поученията на някоя си сестра Ирини, външно благочестива, но масалянка по сърце. След като се завърнали в манастирите си, те разпространили ереста по цялата Света гора, където тя заплашително се разраснала за „три години и повече“ (104). Поведението на тези еретически атонски монаси било скандално: „изкушили местните манастири като нищенствували и когато се нуждаели от храна, питие или топливо, те отсичали маслинените дръвчета извън оградените на манастирите и извършвали много други опустошения“ (105). Все пак, освен практиката на нищенстване, която може да се разглежда като масалянска черта, нашите извори дават информация и за учението и обичаите на атонските еретици. Няма по-изчерпателен източник по този въпрос от Никифор Григора (106). Изглежда твърде вероятно онези масалянски учения, разпространили се на Атон, да са се отнасяли до молитвата и съзерцанието, характерни черти на сектата, които биха могли да са възможни допирни точки с възгледите на монасите-исихасти (107).

Ереста не процъфтявала дълго на Света гора: три години след нейната поява монасите свикали събор, който анатемосал еретиците, и техните главатари били изгонени от Атон. Някои от тях отишли в Константинопол, Солун и Берея, други проникнали в България (108). Скандалът обаче се разгорял с още по-голяма сила в Константинопол, където център на вниманието станал Патриарх Калист. По време на второто си патриаршество (1355–63 г.), той получил писмо от атонските монаси, които обвинявали монаха Нифон Скорпио в масалянство. Този Нифон, който по-рано бил живял в Света гора и бил близък приятел на Калист, вече бил обвиняван (1350 г.) в богомилство, но сполучил да бъде оправдан (109). Подозренията на монасите се оправдали от признанието на Нифоновия ученик Вардарий, който на смъртното си легло, дванайсет години след изгонването на масаляните от Атон, открил, че неговият учител действително бил приел еретическото учение (110). Заявявайки, че патриархът закриля Нифон, антиисихастката партия във Византия се възползвала от случая, за да започне силна кампания срещу Калист, обвинявайки го в масалянство. Все пак патриархът успешно отхвърлил обвиненията и осъдил своите опоненти (111). От тенденциозното сведение на Никифор Григора не става ясно, дали Нифон е бил наистина масалянин или просто е бил исихаст като Калист. Обвиненията повдигнати срещу патриарха, явно се основавали на предумишлено объркване между исихазъм и масалянство: единственият начин, по който антиисихастката партия се надявала да дискредитира Калист, било обвиняването му в масалянство или богомилство; по-нататък пряка атака срещу исихазма не била възможна, тъй като учението на Св. Григорий Палама е било признато от Православието чрез събор в Константинопол през 1351 г. (112).

Имайки предвид изключително тесните връзки между Византийската империя и България през XIV в. (113), не е учудващо да се открие, че исихазмът проникнал в България дори преди окончателния му триумф във Византия. Главният протагонист на българския исихазъм бил Св. Теодосий Търновски. След бродене от манастир в манастир в търсене на истинския аскетически живот, Теодосий бил посветен в пътя на съзерцанието от Св. Григорий Синаит, който тогава живеел в Параория, на север от Адрианопол, на границата между Византийската империя и България. Теодосий станал любим ученик на великия учител на исихазма и след Григориевата смърт (1346 г.), наследил мястото на учител на групата Григориеви последователи. Тогава той посетил големите средища на исихазма – Атон, Солун и Месембрия, и най-накрая се заселил в България, където цар Иван Александър дарил на групата Теодосиеви ученици – около петдесет на брой – участък земя на хълма Килифар, недалеч от Търново (114).

Св. Теодосий заема важна роля в историята на Българската църква: той бил пламенен поддръжник на Вселенския патриарх Калист срещу своя собствен предшественик – българският патриарх Теодосий, и също Св. Теодосий бил водач на българския исихазъм и главен опонент на ересите през царуването на Иван Александър. Последните два аспекта от неговата дейност са описани в *Житието на Св. Теодосий*. Доскоро този труд повсеместно бе приписван на патриарх Калист, който се явява като автор в заглавието на ръкописа, публикуван от Бодиянски. В. С. Киселков обаче убедително доказа, че документът в настоящия си вид не е дело на Калист, а е по-късна компилация, вероятно от XV в., базирана на по-кратко житие, дело на Калист, но загубено за нас (116). Въпреки външния блясък на двора и управлението на Иван Александър, България си оставала в незавидно положение; небивалото икономическо бреме върху народа било толкова тежко, че пропастта между привилегированите прослойки и селячеството се задълбочила неимоверно. Липсата на вътрешно единство в страната, постоянните войни между България и Империята, непрестанните опустошения от страна на отоманските турци (117), които били решаващата причина за срива на Второто Българско царство, само спомогнали за разпространението на еретически учения. Те могли да се развиват с лекота, тъй като бил твърде явен упадъкът сред българския клир, включително и монашеския *елит* (118). Единствено исихазмът в България, както и във Византия, работел за духовно възраждане. Народът, лишен в повечето случаи от нравствено ръководство, живеел в атмосфера на голяма духовна и материална мизерия, където скептицизмът и рационализмът се съчетавали с изключително лековерие и готовност за приемане на всякакви екстравагантни учения и където крайният аскетизъм съжителствал с крайна безнравственост (119). В тези условия не е учудващо, че богомилството отново надигнало глава през XIV в.

Първото директно свидетелство за богомилство в България след събора в Търново 1211 г. може да бъде открито в началото на XIV в. Съборът, свикан през юни 1316 г. под председателството на митрополита на Ираклия в Тракия, който приел титлата εξαρχος πασης Θρακης και Μακεδονιας, осъдил презвитера Гариан, обвинен в изпадане в ерес, поради връзките му с богомили (120). Патриарх Филотей също казва, че Св. Григорий Палама около 1317 г. победил в дискусия с някакви „маркионити или масаляни“ (Μαρκιανιστῶν η Μασαλιανῶν) в манастира на планината Папикион на границата на Тракия и Македония (121). Няма съмнение, че тези еретици са били богомили (122). Македония, родината на богомилството, вероятно все още оставала нейна крепост и през XIV в., тъй като обърканото политическо положение в този район без съмнение благоприятствало разпространяването на сектата (123).

Другото, което знаем за богомилството през XIV в., е изведено от *Житието на Св. Теодосий Търновски*, което показва светията като лично ангажиран в борбата срещу различни ереси в България. Изключителната роля, която Св. Теодосий играл в борбата срещу ересите, контрастирала с пълната незаинтересованост на останалата част от българското духовенство, което, изглежда, е било твърде преувеличено от житиеписеца (124).

Еретиците, срещу които се борил Св. Теодосий, са два типа: от една страна това са отделни учители на лъжливи учения, от друга – членове на добре познати секти: богомили (или масаляни) и иудеи. Дисциплинарните мерки и убеждението били достатъчни за вразумяване на първите, но изглежда, че втората група сектанти можело да бъдат изобличени единствено след тяхното осъждане от специално свикан събор.

Индивидуалните еретици, които се срещнали със Св. Теодосий, били двама монаси – Теодорит и Теодосий. Твърди се, че първият бил дошъл от Константинопол в Търново, че бил съвършен целител и преподавал някаква неуместна смесица от антиисихастки възгледи, езичество и магия (125). Изглежда той имал учудващо голям успех в Търново не само сред простите хора, но и сред много високопоставени (множае и въ нарочитыхъ и славныхъ). Скандалът приключил с навременната намеса на Св. Теодосий; той изобличил Теодорит и го изгонил (126). Макар и да не бил сам богомил, Теодорит вероятно насочил вниманието си към богомилите със своите възгледи, основани на магия и езичество. Във всеки случай, неговият блестящ успех свидетелства за религиозното объркване в България по това време и за готовността на хората да последват който и да е нов учител.

Монахът Теодосий се държал и по-екстравагантно: той бродел от място на място проповядвайки край на брака, после събрал около себе си група мъже и жени, които и убедил да ходят голи и да излишестват в неприкрито безразборие. Св. Теодосий явно успял да ги накара да се осъзнаят (127). Поведението на въпросния учител Теодосий е твърде подобно на приписваното на богомилите от XIV в., чиято нравствена строгост била до голяма степен изчезнала под влияние на масалянството. Съчетанието между аскетизъм и безнравственост, чисто масалянска черта – се явява в *Житието на Св. Теодосий* като богомилска характеристика. Този документ описва и пристигането в Търново на Лазар и Кирил Восота, които принадлежали към група монаси, изгонени от Света гора поради масалянство (128). След кратко спотайване те започнали да проповядват открито и привлекли някой си свещеник Стефан, който станал техния главен ученик. Ереста, която проповядвали в България била масалянство, което в два пасажа от *Житието на Св. Теодосий* е употребено като синоним на богомилство (129). Тяхното държание предизвикало голяма сензация в Търново: Лазар се разхождал чисто гол и публично настоявал за необходимост от кастрация, а Кирил Восота проповядвал края на брачните отношения (130). Според нашия източник, скандалът бил толкова голям, че самият български патриарх, бидейки „човек обикновен“, бил принуден да повика на помощ Св. Теодосий, който настоял да се свика събор за осъждане на еретиците. Съветът му бил последван и съборът се провел под негово председателство вероятно към 1350 г. (131).

Описанието на разпита, който Св. Теодосий провел с богомилите, е напълно обичайно. Както и в *Синодика на цар Борил*, еретиците са описани като лишени от дар слово поради майсторството и красноречието на обвинителя. Лазар се разкаял заради заблудите си, но Восота и Стефан, тъй като останали докрай твърди, били жигосани по лицето и изгонени от България (132). Все пак, изброяването на богомилските учения и практики не върви в стереотипния план и хвърля светлина върху състоянието на богомилската секта през XIV в. Някои от постановките, проповядвани от последователите на Лазар, Кирил и Стефан, били вече приети от богомилите още през X в. и така останали непроменени за четиристотин години: дуализмът между небесния Бог и злия създател на този свят (133), отхвърлянето на иконите и Кръста, отричането на същинското претворяване на Евхаристията (134). Други се откриват като специфично масалянски: следвайки своя идеал за евангелска нищета и настоявайки за непрекъсната молитва, богомилите казали на Св. Теодосий: „ние приемаме нищета и се молим непрекъснато... по тази причина ние сме „чисти по дух“, благословени от нашия Господ“ (135). Те отхвърляли и физическия труд (136). Кирил Босота претендирал, че сънищата в действителност са божествени видения (137). След като били изобличени и осъдени на наказание, богомилите поискали да се закълнат най-тържествено и уж „да заклеймят масалянската ерес“, само за да се обърнат отново към нея при първа възможност (138).

Житието на Св. Теодосий е първият източник, приписващ на богомилите сексуална разпуснатост. Св. Теодосий ги обвинявал, че се поддават на „естествени страсти“ с основанието, че „нашата природа е роб на демоните“ (139).

След осъждането на богомилите Българската църква била застрашена от агресивното поведение на иудеите. Цар Иван Александър се оженил за иудейка, след като принудил първата си съпруга да влезе в манастир. Новата царица станала ревнива християнка и великодушно подпомагала манастири и църкви. Въпреки това българските иудеи явно се надявали да спечелят нейната подкрепа, но „ бъркали в своите планове“ (140). Според *Житието на Св. Теодосий*, иудеите „хулели образа на нашия Господ Иисус Христос и Неговата Пречиста Майка... презирали черквите Божии и светините в тях“ и яростно нападали православните свещеници и монаси. Св. Теодосий отново се намесил и по неговия съвет царят, със съгласието на царицата и патриарха, свикал събор в 1360 г., на който присъствал царският син и висшите йерарси на Българската църква (141). Заедно с иудаизма, съборът осъдил богомилството и антиисихасткото учение на Варлаам и Акиндин. Богомилите и антиисихастите били анатемосани и изгонени от България; иудеите, изобличени в похулване на Господа, били осъдени на смърт, но били помилвани от царя. Един от главните иудейски водачи, след като се отрекъл, бил приет в Църквата; от другите двама, които останали непоклатими във вярата си, единият бил убит от разярения народ, а другият бил наказан с отрязване на езика, устните и ушите (142).

Иудейското движение в България през XIV в. изглежда е било доста мощно. Мелиорански свързва доктрините, осъдени на събора в 1360 г. с разрастването на иудаизма в Македония, който станал известен на църковните власти в Солун между 1324 и 1336 г. (143). Иудаизмът обаче едва ли би предизвикал свикването на специален събор, тъй като византийските номоканони имали отнасящи се до иудеите параграфи, които лесно могли да се приложат в България. Смисълът на това публично осъждане през 1360 г. вероятно се крие в естеството на ученията, приписвани на иудеите в *Житието на Св. Теодосий*. Нито едно от тях не е специфично иудейско: отхвърлянето на иконите, черквите, Евхаристията и Светите Последования са черти характерни най-малко за богомилството. От значение е, че макар и съборът от 1360 г. да е бил свикан, за да се занимае с иудеите, техните доктрини са анатемосани заедно с тези на богомилството, въпреки, че последните били осъдени няколко години по-рано на събора в Търново. Контактът между богомилство и иудаизъм през XIV в. е твърде вероятен и свидетелство за това може да се намери още през XIII в. (144). Вероятно през 1360 г. не толкова самият иудаизъм е представлявал опасност за Църквата, колкото съюзът му с богомилството, което всявало страх.

Житието на Св. Теодосий е последният български източник, съдържащ свидетелство за богомилството Той илюстрира последния стадий от еволюцията на сектата в края на нейната четиривековна история в България. Сред главните причини за упадъка на сектата през XIV в. са, както видяхме, силното влияние на масалянството и всеобщия нравствен упадък на века. Забележителното в историята на богомилството не е това, че в крайна сметка е било подкопано от такива влияния, а че е успяло да се предпази от тях толкова дълго време. Примерите с много други сродни по природа секти сочат, че границата между крайния аскетизъм и неприкритата безнравственост е почти незабележима. Фактът, че богомилите до XIV в. са останали най-големите аскети и пуритани на Средните векове, свидетелства за изключителната мощ и самостойност на сектата.

Друга нейна характерна черта, представена през цялата ѝ история, но изразена най-ясно от *Житието на Св. Теодосий*, е нейният нарастващо синкретичен характер, дължащ се на нейното непостоянство и изключителна способност за приспособяване към обстоятелствата. За да извършват своята дейност, да печелят последователи, или да избегнат преследване, богомилите не се поколебавали да се свържат с друго религиозно или светско движение или дори да са в привидно подчинение на техния най-голям враг – Православната църква. Тази еклектическа тенденция нараствала с времето, докато през XIII в. външно богомилството започнало все повече и повече да се свързва с езичеството, магията, народните суеверия и с ученията на други секти, като тази на масаляните или иудеите. Дифузността на богомилството твърде много улеснявала неговото разпространение и затруднявала задачата на гонителите ѝ. Православните църковници отчитали това твърде ясно и то може да се види от гневните им обвинения към богомилите в „двуличие“. Така обичаят на православните да класифицират под шапката на богомилството много различни религиозни форми е донякъде оправдан. Между X и XIV в. богомилството без съмнение е най-опасната от всички ереси, застрашаващи Православната църква. Забележително е, че Св. Теодосий – борецът срещу много ереси през XIV в. – говорейки от смъртното си легло на своите ученици, изискал от тях да се пазят от „богомилската ерес, която може да се нарече и масалянска“ (145). От друга гледна точка обаче, засилващия се синкретичен характер на богомилството вероятно е продължил процеса на вътрешна дезинтеграция, посредством размиването между самите еретици на собствените им сектантски традиции. Със сигурност може да се смята, че много от нелицеприятните черти, които минавали за богомилски през XIV в., не са били признавани от поп Богомил.

Постоянният упадък на богомилството през XIV в. изяснява до голяма степен факта, че след превземането на Търново от султан Баязид (17 юли 1393 г.), когато Второто Българско царство пада под хомота на турците, сектата се е разпаднала от само себе си и богомилите, изчезнали завинаги от сцената на българската история. Точното поведение на българските богомили към турските нашественици не е известно, но за него може да се заключи по аналогия с босненските патарени: те открито минали на страната на турците срещу собствените си католически власти и след завземането на Босна (1463 г.) повечето приели исляма (146). Твърде правдоподобно е, българските богомили също да са симпатизирали на турците, които в общи линии били по-толерантни от християните в областта на религията и които, освен това, във всички завзети славянски страни първо се опитали да спечелят симпатиите на селячеството. Всеобщо прието е, че българските богомили са станали мюсюлмани (147), а други пък са приели Православното Християнство (148). Първата група, чрез обръщане към външно признаване на исляма, сигурно са се надявали да се сдобият с известна свобода и поносимост, която им била отказвана от християнските власти. Вторите, вероятно били водени от целесъобразност или страх, тъй като християнството било единствената религия с признати права от страна на турските власти. Това поведение на богомилите не е учудващо, тъй като външното съгласие с църковната дисциплина никога не е било в противоречие с техните принципи и всъщност е било често практикувано от тях.

Дифузния и синкретичен характер на богомилството в заключителния период от неговата история, който довел до силна дезинтеграция на сектата след турското нашествие, изпъква по-ясно в контраст с павликянството. Павликяните, от самия момент на появата си на Балканите през IX в., основали затворени общини, религиозно и нравствено различни от българските и никога не се смесили с народа до същата степен, както богомилите. Въпреки тази изолация, павликяните си останали по-малко опасни за Църквата и това също им позволило да преживеят нашествието на турците. Макар и обърнати в римокатолицизъм през XVII в., наследниците на средновековните павликяни и досега се намират в България, най-вече около Филипопол (149).

След турското нашествие не се чува нищо за богомилите в България и може да се предположи, че по-късно са се загубили в морето на исляма. Във Византийската империя, която останала в съмнителна независимост до превземането на Константинопол от Мохамед II през 1453 г., сектата все още съществувала в началото на XV век. Симеон, архиепископ Солунски (1410–29 г.), споменава богомилите (които нарича и *кудугери*) като най-опасните еретици в неговия диоцез и съветва своето паство да страни от тях, като има предвид тяхната коварна проповед (150). В последствие обаче, неизвестните наследници на сектата и богомилите изчезнали завинаги от България и Византийската империя. Една неясна дуалистическа традиция оставила отпечатък върху южнославянския фолклор и вдъхновила много народни легенди (151). Това е всичко останало днес в паметта на поколенията от наймощното сектантско движение в историята на Балканите.

ПРИЛОЖЕНИЕ I
ХРОНОЛОГИЯТА НА ПРЕЗВИТЕР КОЗМА

Определянето на точната дата на съставянето на *Беседа против еретиците* е изключително важно за въпроса, отнасящ се до произхода на богомилството. Проблемът е твърде комплексен, но някои хронологически свидетелства могат да се изведат от самия текст на документа:

1) Козма говори за управлението на цар Петър като за минало (1).

2) Той настоява читателите да следват „Йоан – новият презвитер и екзарх“ и твърди, че повечето от тях го познават (2). Всеобщо прието е, че този персонаж се отнася до известния български църковник и писател Йоан Екзарх, който живял по времето на цар Симеон (893–927г.) (3).

3) Козма намеква за повсеместна бедност сред селското население, дължаща се на войните и на постоянните нашествия отвън (4). Въпреки че той вероятно има предвид нашествията на маджарите и печенегите, които след 934 г. периодично навлизат в България (5), все пак е правдоподобно да се смята, че пасажът се отнася до далеч по-големите опустошения от 969–72 г., когато руската войска на Святослав и византийската на Йоан Цимисхий провели няколко мащабни сражения на българска територия (6).

Налице е известна трудност при съгласуването на двете свидетелства: Йоан Екзарх бил съвременник на Симеон (+927 г.), и въпреки че датата на неговата кончина не е известна, всеобщо прието е, че той не може да е надживял цар Петър (починал ок.969 г.). Различните разрешения на проблема с хронологията на Козма зависят от относителната степен на важност, приписвана от учените на всеки от трите споменати пасажа.

Прието е, че Козма е живял през втората половина на Х в. (7). Някои изследователи датират неговия труд между смъртта на цар Петър и падането на Първото Българско царство (1018 г.) (8), други са по-прецизни и го поставят някъде през царуването на Самуил (9).

Новите трудове върху Козма на Благоев (10) и Трифонов (11), предлагат две интересни разрешения на този проблем. Благоев предполага, че Козма е писал своята книга през първите години на Петровото царуване, т.е. след 927 г. и така се опитва да преодолее хронологическия проблем като на практика прави Козма съвременник на Йоан Екзарх. Аргументите на Благоев, все пак, си остават неубедителни и недоказуемостта на тази теория лесно бива изтъкната от Трифонов. Той е първият автор, изследвал действително критически този проблем; той доказа убедително, че Козма трябва да е писал *Беседа против еретиците* след смъртта на Петър. Трифонов обаче се опитва да изясни проблема, свързан с Йоан Екзарх, като твърди, че „Йоан – новият презвитер" не е известният съдружник на цар Симеон, а някой си презвитер Йоан, живял в България в началото на XI в. и следователно Козма е написал работата си скоро след 1026 г. (12). Определено това е най-слабото място в тезата на Трифонов и разкрива явното желание на автора да намери заместник на Йоан Екзарх, за да подкрепи своята теория. Не съществуват свидетелства, че този презвитер Йоан някога е заемал поста на екзарх. Най-нов опит да се преодолеят хронологическите проблеми в свидетелството на Козма направи А. Вайан, който предлага следното решение на въпроса за хронологията на Козма (13). Той приема за действителни и двете заключения, получени след един директен прочит на *Беседата*, т.е. че по времето когато е съставена, цар Петър е бил вече покойник, а Йоан Екзарх е бил още жив. Намеците на Козма за лошите времена, той смята, че се отнасят до мизерията и безпорядъка, последвали завземането на България от византийците през 972 година. Вайан предполага, че Йоан Екзарх, който вероятно е роден около 890 г., е бил още жив през 972 г. и, като възрастен човек на повече от 80 години, живеел в уединение в някой от българските манастири. Тази твърде правдоподобна хипотеза позволи на Вайан да направи следното заключение: „Quand Cosmas écrit, la paix n'est pas encore rétablie, mais la ruine de la Bulgarie est consommée: son traité a paru aussitôt aprés 972, non pas dans les années, mais dans les mois qui ont suivi l'occupation de la Bulgarie par les Grecs."* Тъкмо такова разрешение на проблема за хронологията на Козма изглежда приемливо.

---

* „Когато Козма пише, мирът все още не е възстановен, но разрухата на България е налице: неговият труд се появява скоро след 972 г., дори не години, а месеци след завладяването на България от византийците."

ПРИЛОЖЕНИЕ II
ПОП ЙЕРЕМИЯ

Българският свещеник (поп) Йеремия обикновено в историческите източници се свързва с поп Богомил. За пръв път той бива споменат през X в. от Сисиний II, патриарх Константинополски (995–8 г.), като автор на еретически писания (1). Монахът Атанасий от Йерусалим, който живял не по-късно от средата на XIII в., в едно свое послание уличава някой си Панко в „лъжливите басни“ на „презвитера Йеремия“, особено в една, отнасяща се до Светия Кръст (2). Най-старата известна славянска версия на указателя за забранени книги в така наречения „Погодинов номоканон“, който се датира от XIV в., цитира заглавието на някои легенди, приписвани на „Йеремия, българския поп“ (3). Въз основа на еретическите възгледи на Йеремия и на факта, че той е живял през Хв. (тъй като Сисиний го спомемава), както и въз основа на свидетелствата на документи от XIIв., които го наричат със същия епитет „Богу не мил“, който Козма дава на поп Богомил, много учени сметнаха, че Богомил и Иеремия са един и същ човек. Шафарик предположи, че той е приел името Йеремия, след като е сложил монашеско расо или след като е влязъл в Църквата (4). Рацки пък твърди, че истинското име на ересиарха е Иеремия и следвайки примера на павликянските стареи, които приемали понякога други имена при заемане на пост на сектантски лидери, той приел водаческото място на българската секта под името Теофил, чийто славянски еквивалент е Богомил (5). Известен брой учени разглеждат като твърде вероятно Богомил и Йеремия да са една личност (6).

М. Соколов пръв направи критически анализ на изворите, отнасящи се до този проблем. Той убедително доказа, че приведените аргументи в полза на тази идентификацията не само не са решаващи, но дори не отговарят на истината, сътнесени към историческите документи (7). Указателят на забранените книги, издаден от руския митрополит Зосим (1490–4 г.), споменава „Йеремия, *син и ученик на Богомил*“ (8). Един пасаж от ръкопис (XVII в.)

от руския манастир Соловки, осъжда лъжите на „поп Йеремия, *ученик на Богомил*“ (9). Също така и един указател от XVI в. на Московската Синодална библиотека, донася, че „авторите на еретически книги в България са били поп Йеремия, поп Богомил и Сидор Франкът“ (10). Не може да има никакво съмнение, че Богомил и Йеремия са две отделни личности.

Бил ли е всъщност Йеремия богомил, както твърдят руските източници? Единствената информация, която имаме за неговите възгледи, идва от писмото на монах Атанасий и, също така, от някои писания, приписвани на Йеремия най-вече: *„Повест за кръстното дърво“* и *„Молитва против болестта треска (тресавици)“*.

Атанасиевото изобличително слово срещу „лъжливите басни“ на Йеремия съдържа намеци за учението на поп Богомил (11). *„Молитва против болестта треска“* (разказ за Св. Сисиний и дванайсетте дъщери на Ирод) (12) пък е смесица от християнски апокрифни легенди и езически магии, и, както изглежда, не съдържа нищо специфично богомилско (13). Все пак съмнително е дали Йеремия наистина е автор на тази книга (14).

„Повест за кръстното дърво“ е една сложна компилация от твърде разнороден материал. Произведението съдържа няколко отделни епизода, свързани донякъде свободно, посредством историята за дървото, от което е направен Светият Кръст. Тази история започва още от времето на Мойсей (или в някои случаи от началото на света) и стига до Разпятието. Някои от тези истории са апокрифни сюжети за живота на Иисус Христос, като например: *Как Христос бил ръкоположен за свещеник*; *Как Христос орал с плуг*; *Как Христос нарекъл Пров брат*. Тези сюжети са налице във всички версии на произведението и със сигурност не са богомилски; ние дори намираме в тях същностно небогомилско отношение към Кръста (което е главната тема на *Повестта*), също е налице приемане на Старозаветните истини, почитане на Пресвета Дева Мария, признаване на светостта на свещеничеството и образите, и дори директна подкана към труд и покорност пред светската власт (15). Повечето от тези истории са старохристиянски апокрифни легенди, тясно свързани с пасажи от *Palea* (16) и са в основата на южнославянските версии на *Повестта* (17). Как тогава можем да обясним факта, че руските църковници са установили определена връзка между Йеремия и Богомил и как ще изложим впечатлението си от постоянно повтаряното заклеймяване на Йеремиевите „басни“ от църковните власти? Дали те не са били популярни сред българските богомили? Обяснението вероятно се крие в руските версии на *„Повест за кръстното дърво“*, които са доста по-опасни от балканските. Те начеват от сътворението на света историята на дървото. В една от руските версии

четем, че дървото, чиито ствол по-късно бил използван за направа на Кръста, върху който бил разпнат Христос, е било засадено в Райската градина от Сатанаил, който тогава съществувал наравно с Бога (18). А друга пък версия започва със следните типично богомилски думи: „Когато Бог сътвори света, само Той и Сатанаил съществуваха“ (19).

Ние не знаем как тези богомилски идеи са се вмъкнали в руския превод на една работа, толкова несъвместима в други отношения с богомилското учение и защо, от друга страна, тези мотиви липсват в южнославянските версии, където би следвало да се очакват. Вероятно тези версии на *Повестта*, които са дошли до нас в руски ръкописи, са се разпространявали сред българските богомили преди навлизането им в Русия. Твърде съмнително е дали тези богомилски елементи, съдържащи се в руските преводи, се дължат на перото на Йеремия.

Не съществува убедително доказателство, че поп Йеремия е бил в истинския смисъл богомил. Изглежда той най-вече е бил един компилатор на християнски апокрифни легенди и е твърде съмнително да е проявил и в тази сфера творческа оригиналност. Компилациите, асоциирани с неговото име (най-вече „*Повест за кръстното дърво*“) и които благодарение на своя неавторитетен и апокрифен произход, били осъдени от Църквата като еретически, може би са били използвани от богомилите, които, както сочи руската версия, били склонни до ги вписват в своята дуалистическа космология (20).

Днес не знаем нищо за живота на поп Йеремия, освен че е живял през втората половина на X в. Изглежда вероятно или той да е бил съвременник на Козма, в който случай мълчанието по негов адрес на последния може да се дължи на факта, че писанията на Йеремия са обявени за еретически по-късно, или че той е живял в самия край на X в., когато презвитер Козма вече е бил починал (21).

ПРИЛОЖЕНИЕ III

ДАТАТА НА ПРОЦЕСА СРЕЩУ БОГОМИЛИТЕ В КОНСТАНТИНОПОЛ

Точната дата на ареста, процеса и осъждането на богомила Василий и неговите последователи в Константинопол в началото на XII в. не може да се открие направо в историческите извори. Нашият най-важен източник – Ана Комнина, е оставила празно място в своята *Алексиада* за датата на процеса, несъмнено с намерението да запълни тази празнота по-късно. (μετα δε ταυτα του ετους * διιππευοντος της ασιλειας αυτου) (1): такъв един пропуск не е необичаен за *Алексиада* (2). Все пак нейният разказ явно показва, че мерките срещу богомилите са взети в самия край на управлението на Алексий Комнин; освен това тя говори за тези мерки като за υστατον εργον και αθλον τῶν μακρῶν εκεινων πονων και κατορθωματων του αυτοκρατορος (3). От това някои учени заключиха, че събитието е било в последната година от царуването на Алексий, т.е. през 1118 г. (4).

Този възглед обаче е в противоречие с твърдението на самата Ана, а именно, че процесът се е състоял при патриарх Николай III Граматик, който приел катедрата през 1084 г. до 1111 г. (5). Спинка се опитва да изясни тази трудност като казва, че споменаването на Николай е „един от нейните чести полети на спомена“ (6).

От една страна някои учени приеха свидетелството на Ана, че Николай Граматик е взел участие в преследването на богомилите и следователно поставя тава събитие в последните години от неговото патриаршество: годината 1110 е приемана от К. Папарегопулос (7) и М. И. Гедеон (8), годината 1111 – от Иречек (9), Рацки (10) и Погодин (11).

Тяхното мнение и твърдението на Ана Комнина се потвърждават от косвените исторически свидетелства. Твърде неправдоподобно е Алексиевото гонение срещу богомилите да е било през 1118 г.: последното боледуване на императора, от което той никога не се възстановил, го повалило през януари и февруари същата година (12); освен това от изложението на дъщеря му личи, че процесът срещу еретиците е бил проведен в период от няколко месеца. Освен това, времето между 1112 г. и 1118 г. било заето от войни със селджукските турци и куманите – с изключение на част от 1114 г., когато императорът се занимавал с павликяните от Филипопол. През време на кратките престои в Константинопол той бил изморен и боледувал (13) и следователно не може да се твърди, че императорът е подел енергично и постоянно гонение срещу богомилите, както твърди неговата дъщеря. Най-вероятният период за датирането на богомилския процес е между 1109 г. и 1111 г. Тогава Алексий бил в Константинопол и активно се занимавал с вътрешните дела на държавата (14).

Следователно няма основание да се съмняваме в твърдението на Ана, че процесът срещу богомилите във Византия е бил по времето на патриаршеството на Николай Граматик, т.е. не по-късно от 1111 г. Нейното уверение, че това бил „последният и увенчаващ труд и успех на императора“ е несъмнено донякъде некоректно, тъй като неговата акция да обърне павликяните в правата вяра е била през 1114 г. (15), но тази неточност е твърде незначителна, за да се обяснява с объркване на двамата патриарси, Николай Граматик и Йоан IX (1111–34 г.). Вероятно тя е познавала лично и двамата.

ПРИЛОЖЕНИЕ IV
БОГОМИЛСТВОТО В РУСИЯ И СЪРБИЯ, БОСНА И ХУМА

1. Русия

Въпросът дали богомилството се е разпространило и в Русия е недостатъчно изследван поради това, че малобройните извори запазват мълчание най-вече по този въпрос. Все пак могат да се подберат няколко оскъдни намеци, които предполагат, че отделни богомили може да са проповядвали в Русия между XII и XV в.

Никонова хроника, съставена през XVI в., твърди че през 1004 г. властите на Руската църква са арестували някакъв еретик на име Адриан заради оскърбленията, които нанасял на „църковните закони, епископите, свещениците и монасите“. По-късно в затвора Адриан се разкаял за своите заблуди (1). Повечето руски историци приемат, че вероятно това е някакъв богомил от България (2). Все пак нямаме податки, че Адриан е имал някакви последователи в Русия (3).

Първата руска хроника в Лаврентиевата ѝ редакция описва появата през 1071 г. на „двама магьосника“ (два волхва) в Белоозеро в Северна Русия. Тези странни люде били обвинени от няколко жени в предизвикване на глад в района на Ростов. Когато довели двамата пред светските власти, те направили една доста интересна изповед на вярата си: на въпроса как е бил сътворен човекът, те отвърнали: „Бог се окъпал в банята Си и след като се изпотил, изсушил се с един парцал и го изхвърлил на земята. И тогава Сатаната заспорил с Бог за това, кой от двамата да създаде човека от този парцал. Но в крайна сметка дяволът оформил човека, а Бог му дал душа. Като резултат от това, където и да умре човека, тялото му отива в земята, а душата – при Бога“. След това двамата били запитани в какъв Бог вярвате и те отвърнали: „в антихриста“, който „обитава бездната“ (4). Първата част от изповедта на магьосниците се отнася до една популярна легенда, която е съществувала през XIX в. сред Финските мордви (5).

Но съдържанието и понятията от втората част са със сигурност богомилски.

Киевският патерик, чието съставяне започва още в началото на XIII в. съдържа намеци, че някои православни кръгове в Киевска Рус не били неподатливи на влиянието на дуализма. Историята за изкушението на Св. Никита, отшелник от киевските пещерни манастири и по-късно епископ Новгородски (1096–1108 г.), разказва как Никита, обзет от гордост, решил, противно съвета на своя духовен отец, да напусне монашеската община и да се оттегли в пълно уединение. В това опасно усамотение той бил оплетен в мрежите на дявола, който му се явил във вид на ангел и го убедил да изостави молитвата и да се заеме с учение и преподаване. С помощта на дявола Никита се сдобил с име на голям мъдрец, благодарение най-вече на доброто познаване на Стария Завет. „Той познавал иудейските книги добре“, но отказвал да чете Новия Завет. В крайна сметка Никита се спасил с усилните молитви на останалите монаси. След като дошъл на себе си, Никита решително отхвърлил всичкото си познание върху Стария Завет (6). Твърде възможно е да сме изправени пред далечно ехо от богомилското отношение към Стария Завет (7). Еретиците „стриголники“ и „иудействащите“, които имали силно влияние в Северозападна Русия през XIV и XV в. понякога били асоциирани от историците с богомили. Така наречените „стриголники“ се появили в Новгород и Псков в последната четвърт на XIV в. Временният успех на тази секта, за която знаем твърде малко, обикновено се обяснява с опустошението в Русия, предизвикано от чумна епидемия, както и с проникването на рационалистически идеи от Западна Европа и с протеста на еретиците срещу вялостта на духовенството (8). Възможно е, макар и да не е доказано, „стриголници“ да са били повлияни от дуалистическата традиция в своята нравствена строгост и в атаките срещу йерархията на Църквата, която те обвинявали в симония, както и в отричането на Тайнствата (9). Не можем обаче да говорим за някакво пряко влияние на балканското богомилство върху това движение.

„Иудействащите“ предизвикват определено по-голям интерес. Точното естество на това движение все още е в известна степен обвито в тайни и противоречия. По всяка вероятност то е било свързано по някакъв начин с ереста на „стриголники“. Въпросната ерес възникнала в Новгород около 1470 г. и стигнала до Москва към 1479–80 г., където проникнала дори във високите църковни и политически среди. Движението е осъдено на събор на Руската църква през 1490 г. и в крайна сметка било подавено след гонение в началото на XVI в. Двамата най-изтъкнати опоненти на „иудействащите“ били Новгородския архиепоскоп Генадий и Св. Йосиф Волоколамски. Изглежда те са гледали на тях като на последователи на иудейската вяра. Казва се, че членовете на тази секта не вярвали в Троицата и божествената същност на Христа, че предпочитали Стария Завет пред Новия и приели някои иудейски практики. Освен това, те отхвърляли култа към светиите, почитането на икони и реликви, отбягвали църквите, хулели монасите и църковната йерархия. Членовете на сектата претендирали и за правата да тълкуват свободно Свещеното Писание. Най-малко няколко от тези учения са по всяка вероятност иудейски. А тъй като е известно, че в Новгород иудеи активно са разпространявали възгледите си, някои руски историци разглеждат движението като иудейско по същност (10). Други обаче се усъмниха в този възглед. И Панов в своето изследване върху „иудействащите“, твърди, че това движение е било всъщност един компромис между форма на християнски рационализъм и една по-либерална и философска интерпретация на иудаизма. Той смята, че все пак иудейските елементи са оставали на второ място (11). В една по-нова работа М. И. Сперански изразява мнението, че движещата сила, дала тласък на това еретическо движение, било нарастващото влияние от една страна на западни рационалистически идеи в Северна Русия и от друга страна, опозицията срещу клира. Не без значение са и настроенията на новгородчани срещу централизиращото се господство на Москва, което достигнало връхна точка със завземането на Новгород от Иван III в 1475 г. и окончателното унищожаване на независимостта на гордия град през 1480 година. Новгородските иудеи, според Сперански, се опитали да си върнат преимуществото върху развиващото се в града рационалистическо движение. В резултат на това, учението на сектата възприело редица иудейски черти. Самите еретици не гледали на себе си като на иудеи, а като на автентични християни; освен това не, било естествено едно по принцип иудейско учение да е имало такъв успех в Русия по това време (12).

Възможно е тази руска „иудействаща“ ерес да не е била просто възраждане на иудаизма, а нейният характер и произход да е доста по-сложен. Западните рационалистически идеи, проникнали в Русия посредством тесните връзки на Новгород със Северна и Западна Европа, както и сепаратистките тенденции и антимосковска партия в града несъмнено са играели роля във възникването на сектантското движение. Можем да търсим и други фактори, упражнявали влияние върху новгородските еретици в края на XV в.

Генадий и Св. Йосиф предоставили своите ценни съвети. В едно послание до Иоасаф, архиепископ Ростовски и Ярославски, написано на 25 февруари 1489 г., Генадий твърдял, че учението на новгородската секта е „иудаизъм, примесен с масалянство“ (13). „Иудействащите“ били отъждествявани или поне свързвани с масаляните на пет места в същото послание. За съжаление Генадий не е дал своите основания, задето отнася двете секти една към друга, освен твърдението, че последователите и на двете отказвали безстрашно да „участват в Божествената Литургия като презряна“. Почти същото твърди Св. Йосиф: новгородските еретици „тайно приели масалянската ерес“ (14). Ако тези препратки към древната източна ерес не са само ересиологическо клише (15), „масалянските“ възгледи, приписвани на руските „иудействащи“ могат да са и елементи от богомилското учение (16); на Балканите богомили и масаляни били смятани през XV в. за идентични (17). Все пак ние не можем да бъдем сигурни дали „масалянските“ черти на руската секта са включвали нещо повече от отричане на материалните обекти на християнския култ и йерархията на Църквата. Няколко особености, приписвани на новгородските еретици (по-специално предпочитанието на Стария Завет) едва ли са в хармония с разбиранията на богомилите. Още едно доказателство, че руските „иудействащи“ са търпели някакво влияние от балканската секта, е твърдението на Генадий, че новгородските еретици са предизвикали използването на трактата на Козма срещу българските богомили (18).

Поради липсата на повече документални свидетелства можем само да предполагаме, че косвените податки, които намираме в тогавашните автори, разглеждащи руската секта могат да се дължат на разпространяване на богомилското учение в Русия и то най-вече през XIV в., когато руската култура станала по-особен субект на влияние от страна на славянските страни на Балканите. Все пак забележително е, че връзката, която може да се проследи между иудаизъм и богомилство през XV в. в Русия, е съществувала през XIII и XIV в. в България (19).

Известно влияние от страна на богомилството може да се забележи и върху голямата апокрифна литература, широко разпространявана през Средните векове в Русия. Повечето от тези творби били с византийски произход и пренесени в Русия от българскки преводачи; в някои от тях дуалистичният уклон на някой богомилски посредник е много ясно различим. Самото наименование, с което били известни в Русия (български басни), говори за балканския им произход.

Palea, известната апокрифна старозаветна Библия, придобила голяма популярност в Русия през Средновековието, ясно сочи, че е била преправяна от български богомили по пътя си от Византия. В изложението й Сътворението, падането на ангелите и ръководенето на бунта срещу небесния господар са приписани на Сатанаил (20). На Архангел Михаил принадлежи победата над Сатанаил. Архангелът отнел божествената сричка *ил* от своя противник, а последният, лишен от божественото си достойнство, станал дяволът (21). Същото учение Евтимий Зигавин приписва на византийските богомили (22).

Значителна роля в руската апокрифна книжнина играела *Повест за кръстното дърво*, приписвана на българина еретик поп Йеремия и вероятно популярна сред богомилите (23). В една руска версия се казва, че дървото, от което по-късно е направен Кръстът, било посадено от Сатанаил в Рая. Тогава Сатанаил съжителствал с Бог (24). Друга версия на *Повестта* започва със следната явно богомилска мисъл: „когато Бог сътвори света, съществуваха само Той и Сатанаил“ (25).

Пасажи, издаващи явни прилики с части от *Тайната книга* на богомилите могат да се открият в една славянска версия на апокрифното *Откровение на Св. Иоан* (26) и в един руски средновековен ръкопис, намиращ се в библиотеката на манастира Соловки (27). *Легендата за Тивериадско море*, за която се смята, че е с богомилски произход, изглежда е била твърде популярна в Средновековна Русия, понеже е оцеляла в твърде много преписи. Сюжетът се занимава със съдействието на Бог и Сатанаил при създаването на земята (28).

Апокрифното *Евангелие на Тома* (известно в славянския си превод като *Детството на Иисус*), *Видение на Исаия, Книгата на Енох*, които били приспособени и използвани от българските богомили, били още в киевския период известни в Русия (29).

Най-накрая, явните следи от учението на богомилите, неговите митове и космология (примесени с християнски апокрифни истории) могат да се намерят в по-късния югоизточен руски фолклор, най-вече в някои украински космогонически легенди, описващи двойственото управление на света от Бог и дявола (понякога Сатанаил), тяхното съдействие в създаването на човека и тяхното съперничество в настоящето (30).

Налице е явно противоречие между пълната липса на каквито и да е преки и подробни податки за местно богомилство в руските източници и от друга страна имаме сравнително изобилно присъствие на богомилски елементи в руската апокрифна литература. За това положение биха могли да допринасят две причини. Твърде вероятно е богомилството, като сектантско движение никога да не е пускало дълбоки корени в Средновековна Русия. Неговото влияние вероятно се е ограничило до спорадичната проповедническа дейност на отделни личности, които са били или руски еретици, или мисионери от България. Освен това, космологическите легенди и апокрифните ново- и старозаветни истории, които съдържат богомилски елементи, вероятно са пленили фантазията на средновековния руснак главно заради своите интересни сюжети и литературни достойнства. Дуалистичният фон на тези легенди е останал или на втори план, или въобще не е бил асоцииран с еретически възгледи и учения (31).

2. Сърбия

Географското местоположение на Средновековна Сърбия благоприятствало проникването на богомилството от съседна Македония. Веригата на Шар планина, единствената бариера между Македония и Сърбия, е лесно проходима в двата си края: на североизток, на север от Скопие, долината на Южна Моравия съединява Македония с Ниш и р. Драва (32); освен това долината на Ситница преминава през Косово поле до Рашка и долината на р. Ибър. От друга страна, от западната страна на Шар планина, пътят бил отворен от Македония, долината на Черна Дрина до Диоклея и Зета (33). Следователно не би било странно да открием свидетелство за връзки между Сърбия и Македония още през втората половина на X в., по времето на голямото разрастване на богомилството в последната област (34). През XI и XII в. връзките между Македония и Сърбия били стимулирани под влиянието на Охридската архиепископия (35).

Проникването на богомилите от Македония в Сърбия било изключително улеснено от естествените водни пътища. За тях се чува за първи път в Сърбия по времето на Стефан Неманя, Рашки велик жупан (1168–96 г.). Неговото житие, написано от сина му, Стефан Първовенчани, казва, че щом разбрал за големия брой еретици, пръснали се из царството му, свикал всеобщ събор, който приел да бъде наложено жестоко наказание на богомилите: бил отрязан езикът на техния водач, последователите му били или екзекутирани, или прогонени, имуществото им – конфискувано, а техните еретически книги – изгорени (36).

Мерките на Неманя изглежда са били успешни: през следващите 150 години в Сърбия не се чувало нищо за богомилите. Главната заслуга за това изглежда се е дължала на по-младия син на Неманя – Растко, който станал първият архиепископ и велик организатор на автокефалната Сръбска църква. Той е познат в историята като Св. Сава. Установявайки Сръбската църква наистина върху народни и национални основи, Св. Сава направил във висока степен възможно отстраняването на богомилството, тъй като му отнел най-силното оръжие, а именно реакцията срещу постоянно нарастващото влияние на Византия върху църква и държава. Българската църква през Средните векове никога не успяла да постигне това, тъй като поради исторически, географски и политически причини, България не могла да се предпази, както от положителното, така и от отрицателното влияние, идващо от Византия. Положението в Сърбия несъмнено в голяма степен се дължало на апостолската дейност на Св. Сава; докато в България богомилството процъфтявало в продължение на четири века, влиянието на сектата в Сърбия било спряно в края на XII в. За последен път в Сърбия за богомилството се споменава в известния кодекс закони на Стефан Душан, издаден през 1349–54 г. *Законникът* налагал глоба, бой, жигосване или изгнание, съобразно общественото положение или упорството на уличените в изповядване на „бабунската вяра“.

3. Босна и Хума

Проблемът за проникването на богомилството в Босна и Хума (днес Херцеговина) е обширен и сложен и не може да бъде обхванат накратко дори в общи линии. В нито една друга страна ереста (известна в Босна като патаренска вяра) не е имала толкова широко отражение върху вътрешната и външна политика на страната и съдбата на народа. Известните отлики в ученията на богомилите и босненските патарени правят невъзможно третирането на втората секта просто като част от „богомилския въпрос“. Най-всеобхватният труд върху историята на патаренската секта в Босна и Хума е „Bogomili I Patareni“ на Рацки *(Rad*, vol. VII, pp. 126–79; vol. VIII, pp. 121–75). Общите истории на В. Клайн *(Geschichte Bosniens von den ältesten Zeiten bis zum Verfalle des Königreiches*, Leipzig, 1885) и Спинка *(A History of Christianity in the Balkans*, pp. 157–83) преповтарят в основата си резултатите от изследването на Рацки. Най-важните извори, които последният е ползвал, са: (1)*Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, ed. F. Miklosich, Vienna, 1858. (2) *„Държавните документи на република Дубровник“*, издадени от М. Пучич (Споменици Сръбски, Belgrade, 1858). (3) Ръкописите от Ватиканските архиви, редактирани от А. Тайнер *(Vetera monumenta Slavorum meridionalium*, 1863). Работата на Рацки върху патаренството в Босна е още актуална, макар и в някои пунктове да се нуждае от ревизия в светлината на по-новите исторически открития, в частност това на Ч. Трухелка („Testamenat gosta Radina“, *Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, July–September, 1911, pp. 355–75).

Една кратка история на босненското патаренство имаме от Рънсиман *(The Medieval Manichee*, pp. 100–15); тук обаче учението на сектата е недостатъчно изяснено.

Непълни изследвания на проблема могат да се открият и в трудовете на Петранович *(Црьква Босаньска и крьстяни)*, Дж. Асбот *(An Official Tour through Bosnia and Herzegovina*, London, 1890), Д. Прохаска *(Das kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und der Herzegowina*, Zagreb, 1911, pp. 18–55), П. Ровински *(Материал для истории богумилов в сербских землях*, *Zh.M.N.P.* vol. CCXX, March, 1882, pp. 32–51).

Преглед върху изследванията, посветени на босненското патаренско движение, може да се открие в статията на И. Шидак, „Problem „bosanske crkve“ u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca (Prilog rješenju t. zv. bogumilskog pitanja)“, *Rad* (1937), vol. CCLIX, pp. 37–182.

ПРИЛОЖЕНИЕ V
БОГОМИЛИ, ПАТАРЕНИ И КАТАРИ

Проблемът за влиянието на богомилството върху развитието на дуалистичните ереси в Западна Европа още очаква едно подробно изследване. Западните медиевисти в мнозинството си не са се занимавали със славянските богомилски извори, докато историците от славянските страни като цяло приемат, че катарите и патарените произхождат от богомилството, но не е налице нито един опит за детайлно изследване на Западния дуализъм от гледна точка на неговите връзки с богомилството (1).

Във фокуса на настоящата работа не седи един пълен преглед на този въпрос, но следващите бележки указват положението, до което е достигнала съвременната хуманитаристика по този проблем и поставя някои аспекти на проблема за бъдещо изследване.

Първият съвременен учен, разгледал връзките между Източния и Западния дуализъм в известни подробности е Шмид. Той призна силното влияние, което богомилите са упражнявали върху катарите, но отрече, че вторите са извели учението си от първите. Неговите главни аргументи са следните: 1) Възгледът, че богомилите и катарите са свързани посредством общото си гностическо наследство се опровергава от факта, че учението на катарите не разкрива голямо влияние от гностицизма. 2) Катарството в края на XII и през XIII в. е представлявало унифицирана и хармонична система; макар че „то е било едно непълно учение, все пак е било по-съвършено от богомилството“. 3) Следите на катарството могат да се открият във Франция още в края на X в., докато, както твърди Шмид, богомилите са се появили едва във втората половина на XI в. 4) Той разглежда катарството и богомилството като паралелни разновидности на един „примитивен катарски дуализъм“ (2). Все пак аргументите на Шмид не са окончателни и дори можем спокойно да заявим, че се основават на погрешни заключения относно богомилството. Както видяхме, няма доказателства за пряка връзка между гностицизъм и богомилство; от своя страна последното, след проникването си във

Византия в края на XI в., е било твърде далеч от това да е „едно непълно учение“; освен това сектата възниква в България един век по-рано отколкото Шмид си представя; най-сетне, съществуването на някакъв „примитивен катарски дуализъм“ не може да се докаже по никакъв начин.

От друга страна, водещи слависти като Рацки и Иванов разглеждат патарените и катарите като издънки на българските богомили. Интересен опит да опровергае техния възглед направи руският учен Е. Аничков (3). По негово мнение катарството е възникнало не като резултат от проникване на славянско богомилство в Италия и Франция, а като остатъци от древната манихейска традиция, запазена през вековете в Западна Европа.

Такова е днес положението на проблема. Възгледът, като цяло приеман от учените от славянските страни, е, че развитието на дуализма през XII и XIII в. в цяла Западна Европа, от Черно море до Атлантика, се е дължало на постепенното разпространение на богомилството от България през Сърбия и Босна до Северна Италия и Южна Франция. Това мнение е доста опростено и би следвало да бъде преразгледано след внимателно изследване на корените на катарството. Забележителен в това отношение е фактът, че сигурно свидетелство за упражнявано влияние от страна на богомилството върху патарени и катари имаме едва от втората половина на XII в., когато дуализмът в Западна Европа бил вече широко разпространен. Най-новите аргументи, привеждани в подкрепа на теорията, че богомилството е упражнявало пряко влияние върху развитието на катарството, могат да се обобщят както следва:

I. Вътрешни доказателства

1) От католическите си опоненти катарството най-често било назовавано с името *Bulgarorum haeresis*; също така самите катари били наричани *Bulgari, Bolgari, Bogri, Bugres* (4). Добре известен факт е, че френската дума *„bugre“*, която оттогава става синоним на *„sodomite“* и с която католиците наричали катарите, води началото си от *„Bulgarus“* (5).

2) Името *„катари“* е от гръцки произход.

3) От XI в. топоними и фамилни имена в Северна Италия като например *Bulgaro, Bulgari, Bulgarello, Bulgarini* указват, че връзки са съществували от ранни времена между Италия и България (6).

4) Някакви катари, осъдени през 1146 г. на изгаряне на клада в Кьолн признали: „hanc haeresim usque ad haec tempora occultatam fuisse a temporibus martyrum *et permansisse in Graecia et quibusdam*

aliis terris.“ Тези „други страни“ може би се отнасят до България (7).

5) Версията на Новия Завет, която френските катари и италианските патарени използвали не била Вулгата, а друга, преведена от гръцки. Шмид смята, че това е бил превод на латински от славянския превод на Св. Кирил и Св. Методий (8).

6) Катарският ритуал, свързан с инициаторните молитвени събирания, несъмнено е бил повлиян от богомилския (9).

7) Накрая, някои учения, приемани от катарите, могат да се открият и у богомилите: докетската христология, опозиция на установената Църква, отхвърляне на брака, ударение върху аскетизма, изключително предпочитание на Господнята молитва и най-вече вярата, че дяволът е син Божи, неправеден управител и господар на този свят (10).

II. Исторически връзки между богомилите и Западните дуалисти

Свидетелствата на латински източници от XII в. поддържат, че по това време дуалистите от Западна Европа са гледали на балканските като на извор на своето учение.

Вече показахме, че „Ecclesia Bulgariae“ и „Ecclesia Dugunthiae“, разглеждани от катарите като източник на всички дуалистически общини в Италия и Франция, са се намирали в Македония и Тракия (11). В средата на XII в. Маркус, водачът на италианските патарени, е принадлежал към „Ecclesia Bulgariae“ (12). През 1167 г. Никита, пръв сред еретиците в Константинопол, пристигнал в Ломбардия с цел да обърне Маркус във вярата на „абсолютния дуализъм“, изповядван от „Ecclesia Dugunthiae“. Той в крайна сметка успял в начинанието си (13). През същата година Никита преминал от Ломбардия във Франция, където участвал в събор на катарите от Сен Феликс дъо Караман. Благодарение до голяма степен на собствения си авторитет той успял да наложи разбиранията на „Ecclesia Dugunthiae“ на френските и италианските дуалисти. Престижът на Никита бил толкова голям, че католическите му опоненти, изправени пред обединението на всички дуалисти от Босфора до Пиринеите, му приписали титлата „папа на еретиците“ (14). Все пак, неговият триумф бил твърде краткотраен. Скоро след събора от 1167 г., някой си Петракус пристигнал в Ломбардия *des patries d'outremer* и като дискредитирал Никита запазил верността на много патарени към „Ecclesia Bulgariae“ (15). Смята се, че Петракус е дошъл от България и е бил богомил (16). През втората половина на XII в. богомилският „дедец“ Назарий донесъл на италианските патарени богомилската *Liber Sancti Johannis* (17). В средата на XIII в. Рейнерий Сакони твърдял, че корените на катарската ерес идвали от Балканите (18).

Най-накрая тясната връзка между катарската ерес и текстилното производство в Западна Европа се дължала отчасти на факта, че много катарски мисионери били търговци на тъкани. Те, заедно с византийските тъкани, пренесли и дуалистическите учения в Южна Франция (19).

Авторът на едно неотдавнашно изследване върху катарското учение, признавайки неговото близко сходство с учението на Манес, говори за *„hiatus historique“* между двете (20). Не бива повече да има съмнение, че богомилството, в някои отношения, е тази „липсваща брънка“.

БЕЛЕЖКИ

БЕЛЕЖКИ КЪМ ПЪРВА ГЛАВА

1. До неотдавна бе обичайно историци и богослови да търсят систематическия дуализъм в зороастрийската традиция на Персия, но, както ще бъде показано по-долу, зороастрийският „дуализъм“ се различава от гностическата си разновидност в някои важни точки и дори съдържа няколко основни особености, несъвместими със същинския дуализъм.

2. Най-добрите прегледи върху манихейските доктрини могат да бъдат открити в следните трудове: P.Alfaric, *L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin* (Paris, 1918), pp. 95–213; H. H. Scheader, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Vorträge der Bibliothek Warburg (1924–5), pp.65–157; H. J. Polotsky, статията „Manichäismus“ in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (1935), Supplementband VI.

3. Манихейската концепция за Иисус е типично докетска: ако Неговата роля е да направи човека способен да предизвика у себе си освобождаване на частиците *светлина* от тиранията на плътта, която не подлежи на изкупление, ясно е, че Той не може да е приел Сам материално тяло и да е бил роден от жена.

4. Последователите на Манес били разделени в двѐ основни групи: тази на избраните или „праведниците“, здраво обвързани със стриктно съблюдаване на нравствените правила на манихейството, и втора група – на катехизиращите се или „слушатели“, които могат да правят някои отстъпки пред плътта. За избраните, които единствено били разглеждани като истински манихеи, било строго запретено половото общуване, яденето на каквато и да е животинска храна и пиенето на вино; „слушателите“ имали право да се женят, да ядат месо и пият вино.

5. Виж F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain (4th ed.; Paris, 1929).

6. През втората половина на XIVв. бе даден тласък в изследванията върху манихейството посредством публикуването на два източника, съдържащи ценна информация за манихейството: *Фихрист* от арабския писател Ан–Надим и извадки от произведенията на сириеца Теодор бар Хонай. Това откритие довежда на бял свят трудовете на G. Frügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften* (Leipzig, 1862), и F.Cumont, *La Cosmogonie*

manicheenne d'apres Theore bar Khoni (Bruxelles, 1908; Recherches sur le Manicheisme, vol.I).

7. Виж F.W.K. Müller, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. (I) *S.B. preuss. Akad.Wiss.* (1904), pp. 348–52; (II) *Abh. preuss. Akad. Wiss* (1904); C. Salemann, „Ein Bruchstuk manicheischen Schrifttums im asiatischen Museum", *Zapiski imperatorskoy akademii nauk* (ist. -fil. otd.) (1904), vol. VI; W. Radloff, *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer* (St. Petersburg, 1909); A. von Le Coq, „A short account of the origin, jorney and results of the first Royal Prussian expedition to Turfan in Chinese Turkestan" *J.R.A.S.* (1909), pp. 299–322; E. Chavennes and P. Pelliot, „Un traite manicheen retrouve en Chine, traduit et annote", *J.A.* (1911), pp. 499–617; (1913), pp. 99–199, 261–394.

8. Виж. C. Schimdt и H. J. Polotsky, „Ein Mani–Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler", *S.B. preuss. Akad. Wiss.* (1933), pp. 4–90.

9. Следните документи са вече публикувани: Manichäische Homilien (*Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Bedatty, Bd I*), под редакцията на H. J. Polotsky (Stuttgart, 1934); *Manichaische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*, редактирано с помощта на pr. Akad. der Wissensch., под ръководството на C. Schimdt, Bd I, *Kephalaia* (Stuttgart, 1935–7); *A Manichaean Psalm-Book* (ed. by C. R. C. Allberry; Stuttgart, 1938).

10. За това първо разселение на манихейството в Близкия изток, Африка и Европа виж E. de Stoop, „Essai sur la diffusion du manicheisme dans l'Empire romain", *Rec. Univ. Gand* (38 fasc., 1909); Alfaric, *Les Ecritures manicheenes* (Paris, 1918), vol. I, pp. 55–71.

11. Доктриналната и историческа приемственост между манихейство и новоманихейство бива отхвърляна от някои учени. В следващите страници е направен опит да се докаже тази приемственост и да се оправдае употребата на термина „новоманихейство" при означаване на тази втора дуалистическа вълна.

12. Очерци върху историята на изследванията за манихейството ни дават U. Fracassini, „I nuovi studi sul manicheismo", *G. Soc. Asiat. Ital.* (n. s., 1925), vol. I, pp. 106–21; H. S. Nyberg, „Forschungen über den Manichäismus", *Z. Neutestamentliche Wiss... Kunde der alteren Kirche* (1935), vol. XXXIV, pp. 70–91; H. H. Schaeder, „Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen", *Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens* (1956), Heft XXVIII, pp. 80–109.

13. Виж. A. V. W. Jackson, Researches in Manichaeism (New York, 1932), pp. 3–6; A. Christensen, *L' Iran sous les Sassanides* (Copenhagen, 1936), pp. 174–93.

14. Виж. A. V. W. Jackson, *Zoroastrisian Studies* (New York, 1928), pp. 28 –30; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), pp. 21 et seq.

15. Виж. H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie et cosmologie mazdéenes", *J.A.* (1931), vol. CCXIX pp. 29 –36; Jackson, *Zoroastrian Studies*, pp. 110–15.

16. Jackson, op. cit., p. 29

17. Виж. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 281, n.; M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism* (New York, 1938), pp. 384–91.

18. Jackson, *Zoroastrian Studies*, pp. 110, 113, 133.

19. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, p. 22.

20. Jackson, op. cit., p. 220.

21. Jackson, op. cit., pp. 132–4, 219–44.

22. Jackson, op. cit., pp. 143 –51; Dhalla, op. cit., pp.288–90, 423–33

23. Dhalla, op. cit., pp. 342 9 4.

24. Dhalla, op. cit., pp. 344–5; Christensen, op. cit., pp. 281–2, n.

25. Dhalla, op. cit., pp. 345–6. Това било единствено в края на VI в. – векът предхождащ арабското нашествие в Персия, когато зороастризмът е в упадък и приема някои аскетически тенденции под влиянието на гностицизма и манихейството. Виж Christensen, op. cit. p. 426.

26. A. V. W. Jackson, Researches in Manichaeism, pp. 181, 207; Dhalla, op. cit. pp. 346–8; срв. E. G. Brown, *A Literary History of Persia* (Cambrige, 1928), vol. 1, p. 161.

27. Виж A. V. W. Jackson, „The so-called Injunctions of Mani, translated from the Pahlavi of Denkart", 3, 200, *J.R.A.S.* (1924, pp.213–27; и *Researches in Manichaeism*, pp. 203–17.

28. Според M. Hang, зороастризмът бил основан на „идеята за единство и неделимост на Върховното същество" и дуализмът, обикновено приписван на зороастрийското учение се дължи на „едно объркване на неговата философия с неговата теология" (*Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis* (p. 303), edited by E. W. West; 3rd ed. London, 1884). За Джаксън „дуализмът на Зороастър е бил един монотеистичен и оптимистичен дуализъм" (*Zoroastrian Studies*, p. 31) а според Кристенсен: „религията на Зороастър е един несъвършен монотеизъм ... и един неявен дуализъм" (op. cit.p. 30). Но тези формулировки по-скоро установяват проблема, отколкото да го разрешават. Примерът с индийския парсизъм, който заедно с малката община габари в Персия, днес единствените автентични наследници на зороастризма, често се привежда в подкрепа на възгледа, че зороастризмът е монотеистичен. Факт е, че съвременният парсизъм „решително възразява, че дуализмът е характеризиращо положение в тяхната вяра" и „че с оглед тяхната теология, те са строги монотеисти" (Jackson, *Zoroastrian Studies*, pp. 34–5, 184–5). Обаче този аргумент е несъдържателен сам по себе си, защото, както отбелязва Dhalla, съвременният парсизъм е силно повлиян от християнството (op. cit. pp. 489–90).

29. Най-добрият извор за нашето познание върху зарванитската космогония е трактатът *Против сектите* от арменският историк от V в. – Езник Колвски.

Dhalla (*History of Zoroastrianism*, pp. 331–3) разглежда зарванизма като една секта, която израства в опозиция на ортодоксалния зороастризъм и „е определена да изведе зороастрийския дуализъм в монотеизъм". Тази теория противоречи на мнението на най-големите авторитети в областта на иранската религия – Nyberg и Christensen, според които зарванизмът се появява по-рано от зороастризма и до времето на арабското нашествие (VII в.) не е бил съвместен с ортодоксалния маздеизъм.

30. A. Christensen, „A-t-il existé une religion zurvanite?“,*La Monde Oriental*, pp. 33–4; L' *Iran sous les Sassanides*, pp. 144–5, 179. бел. 1.

31. Benveniste, op. cit. pp. 76–90.

32. Виж infra, p. 95, n. 4.

33. Тази теория за произхода на манихейството от ученията на Маркион и Вардайсан вече е била разглеждана от един от най-ранните писатели, занимавали се с Манес – Св. Ефрем Сирин. Св. Ефрем живял в Едеса един век след Манес и имал пряк контакт с този сирийски свят, в който самият Манес се подвизавал. Неговата историческа преценка за манихейството, явно основаваща се на сведения от първа ръка, днес е възприета по същество от съвременните учени. Виж *St. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, vol. I (C. W. Mitchell, London, 1912); vol. II (съставен от A. A. Bevan и F. C. Burkitt, 1921).

34. Най-големите съвременни авторитети в областта на манихейството наблягат върху тясната зависимост на манихейството от християнски и гностически идеи и връзката с учението на Маркион и Вардайсан: P. Alfaric, *Les Ecritures Manichéennes*, vol. I, pp. 13–16, 21–2, 56; F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees* (Cambrige, 1925), pp. 71–104; H. H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen des mänichaischen Systems“, loc. cit. pp. 65–157.

35. Виж O. G. von Wesendonk, „Bardesanes und Mani“ *Acta Orientalia* (1932), vol. X, pp.336–63; Schaeder, „Bardesanes von Edessa in der Uberleiferung der griechischen und der syrischen Kirche“, *Z. Kirchengeschichte* (1932), pp. 21–73; F. C. Burkitt, Introductory Essay to *St. Ephraim's Prose Refutations* (vol. II, pp. CXIii–CXIiV), infra, pp. 45–7.

36. Виж de Stoop, „Essai sur la diffusion du manicheisme dans l'Empire romain“, *Rec. Univ. Gand.* loc. cit. pp. 51 et seq.; Alfaric, *Les Ecritures Manicheennes*, vol. I, pp. 55–91.

37. De Stoop, op. cit. pp. 51–9; Alfaric, op. cit. pp. 55–6.

38. De Stoop, op. cit. pp. 60–3.

39. Ibid. pp.63–9.

40. За масалянската ерес виж infra, pp. 48–52.

41. Срв. infra, pp.43–5.

42. Виж G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften* (Leipzig, 1862), p. 103.

43. *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, Bd. I, p. 85.

44. *J.A.* (1853), vol. II, pp. 430–1. Самуил бърка тези еретици с несторияни.

45. Срв. Alfaric, op. cit. vol. II, pp. 34–43.

46. Ibid. pp. 151, 472–3.

47. В следващите страници не се предлагат за анализ основните причини и пътища за развитието на манихейството в Римската империя, които са прекрасно изложени от de Stoop (op. cit.) и Cumont ('La propagation du manichéisme dans l'Empire romain“, Rev. hist. litt. religieuses, 1910, pp. 31–43), а се разглеждат някои специфични фактори, които изясняват оцеляването на манихейските доктрини в Близкия изток до VII в., когато намират новата си изява в новоманихейството.

48. Св. ап. Павел в своето Първо Послание до Тимотей, писано във

Фригия, заклеймява онези, които „ще отстъпят от вярата ... забраняват да се встъпва в брак и съветват въздържание от ястия.“ (I Тим. 4:1–5) (Текстовете от Свещ. Писание ще се дават по Синод. прев., изд. от 1991 г. – б. пр.)

49. Срв. infra, pp. 50–1.

50. Виж G. Bareille, „Encratites“ в *D.T.C.* vol. V.

51. Виж P. de Labriolle, *La crise montaniste* (Paris, 1913); G. Bardy, „Montanisme“ в *D.T.C.* vol. X; A. Hollard, *Deux hérétiques*: Marcion et Montan (Paris, 1935).

52. Виж Labriolle, op. cit. pp. 106, 110, 149.

53. Ibid. pp. 138–43. Labriolle смята, че монтанистите извели тяхното разграничаване между πνευματικοι (духовни хора – б. пр.) и ψυχικοι (душевни хора – б. пр.) не от гностиците, а от Св. ап. Павел.

54. Ibid. pp. 131–5, 225–8, 324. Същото название – Параклет било по-късно присвоено от павликянския водач Сергий. Виж infra, p. 37.

55. Виж E. Amann, „Novatien et Novatianisme“, *D.T.C.* vol. XI.

56. Срв. supra, p. 17

57. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (4th ed.; Leipzig, 1924), vol. II, pp. 928–9.

58. Виж Mansi, vol. II, cols. 1095–1114; C. Hefele и H. Leclercq, *Histoire des Conciles* (Paris, 1907), vol. I, pt 2, pp.1029–45.

59. De Stoop, „Essai sur la diffusion du manichéisme dans l’Empire romain“, *Rec. Univ. Gand*, 38e fasc., 1909, p. 64.

60. Фактът, че Евстатий също бил обвиняван в оскърбление паметта на мъчениците (Mansi, vol. II, col. 1103), което озадачило Hefele (loc. cit. p.1042), може все пак да стане важен, когато се отнесе до унизителното отношение на манихеите към християнските мъченици.

61. Някои историци, включително L. Duchesne (*Histoire ancienne de l’ Eglise*, 2nd ed.; Paris, 1907, vol. II, p. 382), смятаха, че изброените решения на Събора в Гангра не следва да се вменяват толкова на самия Евстатий, а по-скоро на учениците му. Hefele, все пак, разглежда повдигнатите срещу Евстатий обвинения като справедливи (loc. cit. pp. 1044–5).

62. В последните години тази гледна точка бе издигната от K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (Tübingen, 1936), pp. 287–90.

63. Виж de Stoop, op. cit. pp. 73–9; Alfaric, op. cit. vol. I, pp.58–60.

64. De Stoop, ibid.

65. Интересно е да се отбележи, че Евстатий получил монашеската си подготовка в Египет.

66. По тази причина изказването на Cumont (*La proragation du manichéisme dans l’Empire romain*, loc. cit. p. 35), че „не е било достатъчно разглеждано сигурното вмешателство на манихейския фактор върху развитието на монашеския *идеал*“[курсивът е на автора], изглежда грешно от историческа гледна точка.

67. Названието Параклет било дадено от манихеите на самия Манес (Polotsky, *Manichäismus*, Pauly-Wissowa, Supplbd. VI, col. 266). Точното място на Иисус в манихейската система не е съвсем ясно. Силното християнс-

ко влияние, което може да се открие в манихейството още по време на формирането на сектата, би обяснило очевидно централното място, което Иисус заема в тяхната космология.

68. Виж de Stoop, op. cit. pp. 66–9; Alfaric, op. cit. vol. II, pp. 106–12.

69. *Bibliotheca*, Cod. 179, *P.G.* vol. CIII, cols. 521–5.

70. Според Фотий Агапий, написал обширна работа от двадесет и три глави, посветена на неговата ученичка Урания, както и голям брой химни, той бил и опонент на арианина Евномий – епископ на Кизик в западна Мала Азия. De Stoop смята, че Агапий живял в края на IV в. или в началото на V в., вероятно в Мала Азия; Alfaric, от друга страна, поставя живота на Агапий в Египет през втората половина на V в., като го идентифицира с Аристокрит – автор на „Теософия“ (срв. infra, p. 43, n. 3)

71. Photius, ibid.

72. Ibid. col. 524

73. Ibid.

74. Срв. infra, p. 40–1

75. Gregorius Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum* (ed. J. B. Abbeloos и T. Y. Lamy; Lovanii, 1872), t. 1, cols. 219–22.

76. Виж de Stoop, op. cit. p. 81.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ВТОРА ГЛАВА

1. Petrus Sicilus, *Historia Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur*, *P.G.* vol. CIV, cols. 1280–1

2. Виж. J. B. Bury, *A History of the Eastern Roman Empire* (London, 1912), p. 276.

3. Виж. A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (френското изд. от H. Gregoire и M. Canard; Bruxelles, 1935), vol. I, pp. 229–30.

4. Bury, op. cit. pp.40, 277–8; Vasiliev, op. cit. p. 230.

5. Срв. infra, pp. 35–7.

6. Виж. Василев, op. cit. pp. 231–2, n. 2, който разглежда резултатите от неотдавнашните разкопки, като разкриващи точно положението на средновековните павликянски крепости. Срв. W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor* (London, 1890), p. 342.

7. Виж. Василев, op. cit. vol. III (Die *Ostgrenze des byzantinischen Reiches*), p. 60; A. Vogt, *Basile Ier... et la civilisation Byzantine* (Paris, 1908), pp. 322–5.

8. Petrus Sicilus, *Historia Manichaeorum*, *P.G.* vol. CIV, col. 1241. Авторът говори за своето пристигане в Тефрикия: εκεισε παραγενομενος εν αρχη της αυτοκρατιας Βασιλειου του...μεγαλου βασιλεως ημων. Василий наследил Михаил III в 867 г. Времето, през което Петър е престоял в Тефрикия (869–70), бе установено от Василев, Византия и Арабы, *Zapiski ist.–fil. fakulteta imperatorskogo S.-Peterburgskogo Universiteta*, vol. LXVI (1902), pp. 25–9, по-специално p. 26, n. 3.

9. Petrus Siculus, loc. cit. cols. 1241, 1304.

10. Ibid. col. 1304.

11. Петър казва, че приключил мисията си εν τω δευτερω ετει της

βασιλειας Βασιλειου και Κωνσταντινου και Λεοντος (*Historia Manichaeorum*, *P.G.* vol. CIV, col. 1304).

12. πολλακις αυτοις διαλεχθεις (Ibid. col. 1241).

13. Ibid. col. 1240.

14. Ibid. col. 1241.

15. Ibid. col. 1244.

16. Виж. H. Gregoire, „Sur l'historie des Pauliciens“, Bull. Acad. Belg. (classe des letters, 1936), p. 224.

17. Основни противници на *Historia Manichaeorrum* се явяват Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien* (Leipzig, 1893), and J. Friedrch, „Der ursprüngliche bei Georgius Monachos nur theilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer“, *S.B. Bayer. Akad. Wiss.* (philos. -phil. hist. Kl.) (Munchen, 1896), pp. 67–111). Mkrttschian в частност се противопоставя на историческото свидетелство, че *Historia Manichaeorum* била написана по времето на Алексий Комнин (op. cit. pp. 122, et seq.). Възгледите на Mkrttschian и Friedrich са повлияли на цяло поколение учени, та дори и на някои по-късни автори, като Bury, който през 1902 г. само резюмира позицията на проблема без да постигне окончателното му разрешаване. (Gibbon, *Decline and Fall* (ed. J. B. Bury), vol. VI, App. VI, pp. 562–6). Bury се отнася скептично към отчета на Петър, отнасящ се до застрашителното присъствие на павликяни в Българската църква. Обаче на историческото значение на мисията на Петър Сицилийски в Тефрикия и отношението между арменските павликяни и българите вече бе наблегнато през 1898 г. от F. C. Conybeare (*The Key of Truth, A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford, p. CXXXVII) и в 1902 г. от Василев (Византия и Арабы, loc. cit. pp. 27–8).

18. „Les sourees del'histoire des Pauliciens:Piere de Sicile est authentinque et „Photius“ un faux“, *Bull. Akad. Belg.* (classe des lettres, 1936), vol. XXII, pp. 95–114.

19. *P.G.* vol. CII, cols. 16–264; според Gregoire, Фотиевите омилии срещу манихеите (книги II, III и IV) може би всичките са автентични, макар че еднствено последната със сигурност е написана от патриарха.

20. Πετρου ελαχιστου μοναχου Ηγουμενου περι Παυλικιανων των και Μανιχαιων, публикувани от J. Gieseler (Göttingen, 1849)

21. *Chronicon* (ed. de Boor), vol. II, pp.718–25; сведенията на абат Петър и Георги Монах са изведени от Петър Сицилийски.

22. *P.G.* vol. CXXX, cols. 1189–1244. *Panoplia Dogmatica* е написана по времето на Алексий Комнин и главата, отделена на павликяните, е базирана изключително на по-ранни документи.

23. *P.G.* vol. I, cols. 1467–72.

24. Срв. H. Gregoire, „Autour des Pauliciens“, *Byzantion* (1936), vol. XI, pp. 610–14.

25. ου γαρ αλλοι ουτοι, και αλλοι εκεινοι, αλλα οι αυτοι Παυλικιανοι και Μανιχαιοι υπαρχουσιν. (*Hist. Man.* loc. cit. cols. 1240–1); вж. ibid. col. 1300.

26. Ibid. col. 1273.

27. „Константин – внукът на Ираклий“ трябва да е Констанс II.

28. За манихейските книги в Армения в края на VI в. и VII в. виж supra, pp. 17–18.

29. Ibid. cols. 1276–7

30. Петър казва, че павликяните не споделят тайнствата си с всички членове на сектата, а само „с малцината измежду тях, за които те знаят, че са по-изкусни в нечестивостта“; в същото време „ереста на манихеите бива съблюдавана и почитана от тях в дълбока тайна“. (Ibid. col. 1252).

31. *Hist. Man.*, *P.G.* vol. CIV, cols. 1277–80.

32. Ibid. col. 1297.

33. Деян. 16: 11–12: Αναχθεντες ουν απο της Τρωαδος ευθυδρομησαμεν εις Σαμοθρακην, τη τε επιουσε εις Νεαπολιν, εκειθεν τε εις Φιλιππους, ητις εστι πρωτη της μεριδος της Μακεδονιας πολις, κολωια. Срв. Gregoire, „Les sources de l’historie des Pauliciens“, loc. cit. pp.102–3.

34. *Hist. Man.* Col. 1277 и по-долу, p.36.

35. Ibid. cols. 1280–1

36. Ibid. col. 1281

37. За павликянските схизми в VIII в. виж ibid. cols. 1281–8

38. Ibid. col. 1239. Текстът, както е даден от абат Мин, гласи: τοις εμοις γονασι βαρησας. Но βαρησας ще да е грешно четене на βαδισας. Задължен съм за тази информация на проф. R. M. Dawkins.

39. *Hist. Man.*, *P.G.* vol. CIV, cols. 1288–97.

40. Ibid. col. 1297. За местоположението на Мананали виж Runciman (op. cit. p.37, n. 1), който, в този случай, следва Conybeare в предпочитането на Фотий и Грегоар. За павликянския водач Гегнезий–Тимотей виж Hist. Man. cols. 1281–5. Тимотей, ученикът на ап. Павел, бил известен с мисионерската си дейност в Ахея, отчасти в Атина и Коринт (1 Сол. 3: 1–2; 2 Кор. 1: 1, 19; Рим. 16: 21).

41. Ibid. col. 1297; за Йосиф – Епафродит виж ibid. col. 1285. Епафродит бил изпратен от Св. ап. Павел при филипяните (Фил. 2: 25).

42. Местонахождението на павликянските „църкви“, с изключение на „Ахайската църква“ е дадено според E. Honigmann и H. Gregoire (Gregoire, Les sources de l’historie des Pauliciens, loc.cit. pp.101–5).

43. Και παλιν φησιν (ο Τυχικος) ετι δε λεγω, την εν Κορινθω Εκκλησιαν ωκοδομησε Παυλος ·την δε Μακεδονιαν, Σιλουανος και Τιτος... (Hist. Man. col. 1297); срв. Gregoire, ibid. pp. 102–4.

44. Ibid. col. 1293

45. Ibid. col. 1301

46. „Спътници“ или пътуващи проповедници; понятието е било използвано, за да се означат придружителите на Св. ап. Павел (Деян. 19: 29; 2 Кор. 8:19).

47. Ibid. col. 1301. νοταριοι вероятно били, както смята Conybeare (op. cit. p. CXXIV), „преписвачи на свещените книги“.

48. Кариерата на този известен павликянски пълководец е описана от Runciman (op. cit. pp. 41–3).

49. Резюмета на павликянското учение могат да се открият в статиите

от Bonwetsch в *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. XV (Herzog – Hauck), и от Janin в *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XII.

50. πρωτον μεν γαρ εστι το κατ'αυτους γνωρισμα, το δυο αρχας ομολογειν, πονηρον θεον και αγαθον·και αλλον ειναι τουδε του κοσμου ποιητην τε και εξουσιαστην, ετερον δε του μελλοντος. (Hist. Man., *P.G.* vol. CIV, col. 1253).

51. τον θειον αυτης τοκον εν δοκησει και ουκ εν αληθεια γεγενησθαι δογματιζουσιν (col. 1248); το την πανυμνητον και αειπαρθενον θεοτοκον μηδε καν εν ψυλη των αγαθων ανθρωπων ταττειν απεχθως απαριθμησει· μηδε εξ αυτης γεννηθηναι τον Κυριον, αλλ'ουρανοθεν το σωμα κατενεγκειν. (col. 1256).

52. ελεγε δε ταυτην ειναι την ανω Ιερουσαλημ, εν ηπροδρομος υπερ ημων εισηλθε Χριστος (col. 1284)

53. Ibid. col. 1256.

54. Една бележка в полето „antiqua manu“ на ръкописа на *Historia Manichaeorum*, публикуван от Migne дава следната ценна информация: авторът на схолията пише: „Аз не знам дали [павликяните в дните на Петър Сицилийски] са ползвали Посланието на Иаков, или други Послания, и книга Деяния на Светите Апостоли. Но съвременните ползват единствено Четириевангелието, най-вече Евангелието според Лука, и петнадесет Павлови Послания: защото те имат друго послание[отправено] към лаодикийците“. (ibid. cols. 1255–6). Тази схолия, според Gregoire („Sur l' Historie des Pauliciens“, loc. cit. p. 226), е от XII в. „Той свидетелства, че павликяните разделят Посланието до Ефесяни, и привежда техния канон: (1) едно Послание до Колосяни; (2) едно – до Ефесяни; (3) едно – до Лаодикийци, твърде подобни и съдържащи всичките три поне един пасаж, отнасящ се до Тихик“. (Gregoire, „Les sourses de l'histoire des Pauliciens“, loc. cit. p. 104). Това свидетелство, че павликяните поставяли особено ударение на Евангелие според Лука и използвали Посланието до Лаодикийците, затвърждава голямото сходство между канона им и този на на Маркион (срв. infra, p. 47). В текста на Migne е налице грешка в схолията: павликяните ползвали не τοις δυο...ευαγγελιοις (двете Евангелия – б. пр.), а τοις δ'ευαγγελιοις (Евангелията – б. пр.) (Виж H. Gregoire, „Sur l'histoire des Pauliciens“, loc. cit. p. 226, n. 1)

55. Hist. Man. col. 1256.

56. Ibid. col. 1297. Сергий обвинява Лъв в откъсване от „правата вяра“, което, както Runciman отбелязва (op.cit. p. 61, n. 2), може да означава, че Сергий и Лъв са били „официално в една и съща вяра“. Но прозвището на Лъв – „Монтанистът“ все пак няма защо да бъде взимано много на сериозно. (Runciman, ibid.)

57. το την θειαν και φρικτην των αγιων μυστηριων του σωματος και αιματος του Κυριου και θεου ημων μεταληψιν αποτρεπεσθαι...λεγοντες οτι ουκ ην αρτος και οινος, ον ο Κυριος εδιδου τοις μαθηταις αυτου επι του δειπνου, αλλα συμβολικως τα ρηματα αυτου αυτοις εδιδου, ως αρτον και οινον (Hist. Man., *P.G.* vol. CIV, col. 1256).

58. Павликяните отхвърляли с презрение материалната фигура на Кръста (ibid. col. 1256).

59. Ibid. col. 1284.

60. *Ключът към истината* споменава за отхвърлянето на образите (Conybeare, op. cit. pp. 86, 115), но, както ще видим, това е всъщност един адопционистки, а не павликянски документ и не може да бъде разглеждан като автентичен „наръчник за павликянската църква в Армения“, макар че Conybeare го разглежда като автентичен павликянски. Смята се, почти без основание, че павликяните са били иконоборци (Janin, „Pauliciens“, *D.T.C.* vol. XII). Conybeare отива също твърде далеч, като ги нарича „крайната левица на иконоборците“ (op. cit. p. CVI), постановка, която е възприета и от Vardapet T. Nersoyan в неговата статия върху павликяните (*Eastern Churches Quarterly*, vol. V, no. 12, 1944, p. 405). Оборването на този възглед, върху исторически основания, може да се открие в E. J. Martin's *History of the Iconoclastic Controversy* (London, 1930), pp. 275–8. Грегоар, позовавайки се на Петър Сицилийски, енергично отхвърля това твърдение: „Ние, достигайки до установяване на значителната и почти изключителна стойност на Петър Сицилийски, допускаме да се отхвърли, че сектата има доктрина, претендираща за отричане на на иконите, за каквато Петър не прави и незначителен намек. Много други автори не виждат таковава обвинение и много по-късно“. („Autour des Pauliciens“, Byzantion, vol. XI, p. 613).

61. Hist. Man. col. 1257.

62. Hist. Man., *P.G.* vol. CIV, col. 1253.

63. Срв. supra, p. 40.

64. Виж Friedrich, „Der ursprungliche bei Georgios Monachos...“, loc. cit. p. 73.

65. χρηστον σχηματιζονται εχειν το ηθος, και παντα τα παρα τοις ορθοδοξοις Χριστιανοις δογματα επικουρουσι δολιως και αναφωνουσιν (*Hist. Man.* col. 1241).

66. Виж ibid. col. 1280.

67. ειωθασι...πολλους κοπους και κινδυνους προθυμως αναδεχεσθαι προς το μεταδιδοναι της οικειας λοιμης τοις παρατυγχανουσι (ibid. col. 1241).

68. Най-видните учени, които попаднаха в грешка при разглеждането на павликянството бяха Mkrttschian, Friedrich и Conybeare. Грегоар дори описва работата на Mkrttschian, отнасяща се до павликяните, като безразборна: „un livre faux d'un bout à l'autre'l“ („Autour des Pauliciens“, loc. cit. p. 610)

69. Виж supra, p. 17–18.

70. Думи, цитирани от „Теософия“ на Аристокрит (*P.G.* vol. I, col. 1468)

71. Според павликянската формула на отричане същият манихейски писател, който осъжда Манес, Аристокрит - идентифициран от Alfaric (Les Ecritures manicheennes, vol. II, pp. 107–12) с Агапий (срв. supra, p. 25–6), опитва в тази книга („Теософия“) да докаже, че „иудаизъм, езичество, християнство и манихейство са една и съща доктрина“ (*P.G.* vol. I, col. 1468). Това е ясно свидетелство за манихейския синкретизъм, който постепенно попивал все повече и повече християнски елементи. В това отношение павликянството следвало и надминало манихейството.

72. Без съмнение е погрешно да се признае първостепенна важност на свидетелството на Петър Сицилийски, което и доведе толкова виден авторитет в областта на манихейството, като H. H. Schaeder до погрешното заключение, че павликяните по никакъв начин не могат да се отнасят до манихейството; че те са несправедливо обвинени в манихейство от антуража на патриарх Фотий и че те не заслужават името новоманихеи, дадено им в последните години („Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen“, *Morgenland*, Heft XXVIII, p. 83). Същото грешно твърдение имаме от A. Harnack, Markion: das Evangelium vom Fremden Gott (1nd ed.; Leipzig, 1924), p. 383, n. 2: „Павликяните нямат нищо общо с манихейството“.

73. Hist. Man., *P.G.* vol. CIV, col. 1276.

74. Ibid. col. 1277.

75. J. K. L. Giesler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (Bonn, 1846).

76. *Marcion*, pp. 382*–3*.

77. Арменският епископ Езник Колвски е посветил цяла глава в своя трактат *Против сектите*, писан между 441 и 449 г., на изясняване и оборване на маркионитството. Виж Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter, Bd I, pp. 152–80.

78. Harnack, op. cit. p. 158.

79. Ibid. pp. 158 et seq.

80. Павликянският дуализъм изглежда се е различавал до известна степен от манихейския, защото павликяните противопоставяли не Бог на материята, нито светлината на мрака, а само добрият бог, господар на бъдещия свят, на злия бог – създател на този свят. Mkrttschian правилно отбелязва, че павликяните не изглежда да са имали точно учение за материята (op. cit. p. 107). От друга страна, павликянският дуализъм подхожда повече на Маркион, защото Маркион формулира своя дуализъм основно, от една страна, в термините за два бога – добрият бог и справедливият бог, и, от друга страна, материята, която, според Harnack, не играе роля в библейското учение на Маркион (*Marcion*, p. 161).

81. *Marcion*, pp. 124 et seq.

82. Ibid. pp. 30 et seq., 198 et seq.

83. Ibid. pp. 40 et seq., 249 et seq. Срв. supra, p. 39, n. 2.

84. Ibid. pp. 134*–49*.

85. Особено Mkrttschian (op. cit. p.110).

86. *Marcion*, p. 383*.

87. Ibid. p. 144. В маркионитската евхаристия все пак се ползвала вода вместо вино.

88. Ibid. pp. 148–51.

89. E. Amann разглежда павликянството като една опростена форма на манихейство и смята, че неговото опростяване се дължи на влиянието на маркионитството (A. Fliche and V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, 1940, vol. VII, p. 436). Тази хипотеза изглежда не само възможна, но и доста вероятна. Интересно е за отбелязване, че през XII в. във формулата за отричане, използвана от Византийската църква за обърналите се във вярата

богомили (които били преки наследници на павликяните), богомилите били идентифицирани от една страна с масаляните или евхитите и от друга страна – с маркионитите. (Ελεγχος και θριαμβος της βλασφημου και πολυειδους αιρεσεως των αθεων Μασσαλινων, των και Φουνδαιτων, και Βογομιλων καλουμενων, και Ευχιτων, και Ενθουσιαστων, και Εγκρατητων, και Μαρκιονιστων.: in J. Tollius, *Insignia itinerarii italici* (Trajecti ad Rhenum, 1696), p. 106.)

90. Така наречените *Духовни омилии на Макарий* в последните години бяха приписани не на великия египетски аскетик от IV в., а на негов съвременик – масалянин, който, смята се, прикривал доктрините на своята секта под името на Православието и неговата терминология. Виж Dom. L. Villecourt, „La date et l'origine des „Homelies spirituelles" attribuees a Macaire", *C. R. Acad. Inscriptions Belles-Lettres* (1920), pp. 250–8. Срв. *Fifty spiritual homilies of St. Macarius the Egyptian*, ed. by A. J. Mason, London, 1921.

91. Виж в частност Св. Епифаний, *Adversus Haereses*, lib. III, t. 2.

92. Както много антицърковни секти, масаляните твърдели, че са основали учението си върху това на Христа. В този случай те прилагали словата на Господ Иисус Христос:"Тоя пък род не излиза, освен молитва и пост" (Мат. 17: 21; Марк. 9: 29), но ги тълкували в антисакраментален смисъл. Същият метод ползвали павликяните.

93. Theodoret, loc. cit. col. 432.

94. Timotheus, loc. cit. col. 48.

95. Масаляните по тази причина били наречени „първите нищенстващи монаси". Виж A. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, vol. I, pt 2, p. 544.

96. Ibid. pp. 521–2.

97. Timotheus, op. cit. *P.G.* vol. LXXXVI, col. 52.

98. Виж Neander, op. cit. p. 514.

99. Theodoret, op. cit. *P.G.* vol. LXXXIII, col. 432; Photius, *Bibliotheca*, *P.G.* vol. CIII, col. 88

100. Theodoret, ibid.; Photius, loc. cit. col. 89.

101. Виж Gieseler, ibid.; *D.T.C.* loc. cit.

102. Виж Mkrttschian, op. cit. pp. 42 et seq.

103. „[Massaliani] convicti...non permittantur habere monasteria, ut ne zizania diffundantur et crescant" (*Definitio sanctae et œcumenicae synodi Ephesinae contra impios Messalianitas*, Mansi, op. cit. vol. IV, p. 1477.

104. Виж Mkrttschian, *Die Paulikianer in byzantinischen Kaiserreiche*, pp. 39–47; F. G. Conybeare, *The Key of Truth*, pp. lvii, cvii–cviii. Според двамата учени, арменският термин, еквивалентен на масалянство – *mtslnêuthiun*, станал през VIII в. всеобщ термин за ругателство.

105. Μασσαλιανων, των εν μοναστηριοις μαλιστα ευρισκομενων. (*De haeresibus*, c. 80, *P.G.* vol. XCIV, col. 736.)

106. καθως και ημεις...πολλην σηπεδονα παθων και κακιας τας εκεινων ψυχας επιβοσκομενην εωρακαμεν. (*Bibl.*, Cod. LII, *P.G.* vol. CIII, col. 92.)

107. Moses Chorensis, Histoire d' Armenie (French tr. by P. E. Le Vaillant de Florival; Venice, 1841), t. II, pp. 154–7.

108. Виж Mkrttschian, op. cit. pp. 39–42.

109. Epiphanius, *Adversus Haereses*, lib. I, t. II, p. xxvi, *P.G.* vol. XLI, cols. 336 et seq.; Theodoret, Haeretic. Fabul. Compend. lib. I., p. 13, *P.G.* vol. LXXXIII, cols. 361–4; срв. C. Bareille, „Borboriens“, *D.T.C.* vol. II.

110. Рънсиман смята, че ворворитите „може да са наследили една опростена форма на гностицизма...която била доразвита у павликянството“ (op. cit. p. 61).

111. Използвах най-вече описанието на тонраките у Рънсиман (op. cit. pp. 51–9)

112. Григорий от Нарк, Григорий Магистър, Павел Таронски. Виж Conybeare, op. cit. pp. 125–30, 141–51, 174–7.

113. Виж Runciman, op. cit. p. 53.

114. Ръкописът на *Ключът към истината* бе открит от Конибиър в 1891 г. и издаден от него, заедно с превод на английски в 1898 г. Конибиър приема, че този документ е „наръчник на павликянската църква в Армения“ и опитва да докаже, че павликянството е било форма на адопционистко християнство. Неговите заключения бяха убедително оборени от Рънсиман, който отбелязва, че *Ключът към истината* е вероятно един древен труд, принадлежащ на арменските адопционисти и вероятно през някакъв по-късен период приет от тонраките, които го счели в голямата му част за доста родствен на тяхното собствено учение; така неговото влияние ще да ги е отклонило от дуализма по посока на адопционизъм“ (op. cit. p. 57).

115. Виж Runciman, op. cit. pp. 59–60.

116. Cedrenius, *Historiarum Compendium*, *G. S. H. B.* vol. I, p. 756; Anna Comnena, *Alexiad.*, lib. XIV, cap. 8, *G. S. H. B.* vol. II, p. 297; Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica*, tit. 24, *P.G.* vol. CXXX, col. 1189.

117. *Contra Manicheos*, lib. I, *P.G.* vol. CII, col. 17: Εκ θατερου τοινυν των ειρημενων, οτω Παυλος ην ονομα, αντι του γινωσκεσθαι δια της του Χριστου παρωνυμιας την των Παλικιανων κλησιν οι αποστασιας ερασται μετηλαξαντο, οι ουκ εκ θατερου φασιν, αλλα εξ εκατεου συναφθεντων αλληλοις των ονοματων εις εκβαρωθεισαν επικλησιν συνθετον, και αντι του Παυλιωανναι καλεισθαι αυτους οπερ νυν ονομαζονται.

118. Според Gieseler твърдението, че името на павликяните е произлязло от Павел и Иоан, синовете на Калиника, е „една късна католическа измислица“ (*Lehrbuch der Kirchengeschichte*, vol. II, ptt I, p. 15, n. 4)

119. Виж Gibbon, Decline and Fall (Bury’s ed.), vol. VI, p. 112. Gieseler смята, че павликяните отначало получили името си от християните, поради непрестанното позоваване на павликяните върху Св. ап. Павел. Срв. Runciman, op. cit. p. 49.

120. „Коренът е тук съкратеното народно име Pol-Paul с умалителния суфикс -ik, който, както и в други езици, би могъл да бъде употребен в смисъл на гавра... По същия начин поликянин би могло да означава всъщност последовател на Pol, на вероятно наричания от народа Polik (op. cit. pp. 63–4); срв. Conybeare, op. cit. pp. cv–cvi.

121. Op. cit. p. 64.

122. L. Petit, „Armenie“, *D.T.C.* vol. I, col. 1900.

123. Възгледът, че доктрините на павликяните произлизат от учението на Павел Самосатски, вече е бил излаган от арабския писател от X в. – Масуди: „ (Павликяните) следват ереста на Павел Самосатски...; той преподава доктрините, които държат средата между тези на християнството и тези на магите и тези на дуалистите (!), тъй като те допускат почитането и култа на всички светини, съобразно с техния ред“ (?). (*Le Livre de l'Avertissement*. Traduction par B. Carra de Vaux, Paris, 1896, p. 208.)

124. G. Bardy, *Paul de Samosate* (Louvain, 1923), pp. 364, 370–80.

125. Ibid. pp. 382–4, 442–3.

126. „Сектата на самосатците никога не се разпространила извън родината си и ... в последните години на четвъртото столетие, тя постепенно застанала в средата на всеобщото безразличие“ (ibid. p. 443)

127. Ibid. p. 441.

128. Ibid. p. 169.

129. Конибиър (op. cit. p. cv) обърна внимание на това хронологическо несъответствие, но неправилно го използва като аргумент да докаже, че павликянството никога не е попадало под манихейско влияние. Като доказва, че всъщност Павел от Самосата, епископ на Антиохия, и Павел от Самосата, син на Калиника, са две отделни личности.

130. *Hist. Man.* loc. cit. col. 1245.

131. Рънсиман (op. cit. pp. 48–9) смята, че павликяните извели своето име от Св. ап. Павел, но че някой късен византийски историк, подведен от факта, че един от синовете на Калиника носел същото име, „решил твърде импулсивно, че е разрешил проблема“. Обратно на Макърчиян, Рънсиман прилага презрителния суфикс „-ik“ не към името на Павел, а към самите сектанти. „Павликяни“ би означавало не „последователите на дребния негодник Павел“ (срв. supra, p. 55), а „незначителните последователи на Павел“ (т. е. на Св. ап. Павел). Това име, според Рънсиман, било приписано на павликяните „от техните опоненти в Армения, отегчени от непрекъснатата демонстрация на упование в ап. Павел от страна на еретиците“. Хипотезата е атрактивна, но тъй като свидетелството изглежда донякъде непълно, аз предпочитам да следвам трактовката на Макърчиян.

132. Друга фантастична теория бе предложена от C. Sathas и E. Legrand (*Les Exploits de Digénis Akritas*, Paris, 1875, p. lxxviii), според която павликянството било бунт на „елинството“ срещу „римската традиция“ на Византийската църква. Не съществува доказателство в полза на този възглед.

133. Тази двупосочност на павликянството – християнска и дуалистическа – е отбелязана от Масуди: „Говорихме и на друго място за учението и догмите на Бейлаки [т. е. павликяните], секта, която се държи ó пътя на Християнството и на магизма едновременно“. (*Les Prairies d'Or.* Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 1874, vol. VIII, p. 75.) Срв. supra, p. 56, n. 1.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ТРЕТА ГЛАВА

1. Виж L. Niederle, *Manuel de l' Antiquité Slave* (Paris, 1923), vol. I, pp. 59–66; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX sieclè* (Paris, 1926), pp. 3–9.

2. Виж S. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire* (London, 1930), pp. 38, 48 et passim.

3. *Incerti panegyricus Constantio Caesari*, 21 (ed. G. Baehrens; Teubner, Leipzig, 1911), p. 247.

4. Sebeos, *Histoire d'Héraclius* (Paris, 1904), p. 54. Хората заселени в Тракия били 30 000 семейства.

5. В течение на своето управление (741–75) той предприел не по-малко от осем кампании срещу България.

6. Theophanes, *Chronographia* (de Boor ed.; Leipzig, 1883), p. 422. Срв. *C.S.H.B.* vol. I, pp. 650–1.

7. Второто преселение, което Константин прави, се датира през 755 г. от A. Lombard (*Constantin V, empereur des Romains*, Paris, 1902, pp. 92–3), V. N. Zlatarski (История на българската държава прѣзъ срѣднитѣ вѣкове, София, 1927, vol. I, pt 2, p. 62) и Runciman (op. cit. p. 35), и през 756 г. от Дворник, който следва хронологията на Никифор (op. cit. p. 68, n. 3). Но точната дата ще да е 757 г., защото Теофан поставя събитието (*Chronographia*, *C.S.H.B.* vol. I, p. 662) в първата година на понтификата на Павел I, който станал папа през април 757 г.

8. Theophanes, *C.S.H.B.* vol. I, p. 662; de Boor ed. vol. I, p. 429: ο δε βασιλευς Κωνσταντινος Συρος τε και Αρμενιους, ους ηγαγεν απο Θεοδοσιουπολεως και Μελιτινης, εις την Θρακην μετωκισεν, εξ ων επλατυθη η αιρεσις των Παυλικιανων. Nicephorus Patriarcha, *Opuscula Historica* (de Boor; Leipzig, 1880), p. 66: ταυτα επιτελη ποιησας Κωνσταντινος ηρξε δομεισθαι τα επι Θρακης πολισματα, εν οις οικιζει Συρους και Αρμενιους, ους εκ τε Μελιτηναιων πολεως και Θεοδοσιουπολεως μεταναστας πεποιηκε, τα εις την χρειαν αυτοις ανηκοντα φιλοτιμως δωρησαμεος. Срв. Nicephorus, *C.S.H.B.* p. 74.

9. Martin предполага, че „самият Константин вероятно е бил монофизит" и заключава, че той е прехвърлил монофизити и павликяни „защото те били ... неприятели на Православието". (*A History of the Iconoclastic Controversy*, p. 53, n. 5). Това може би е така, но то все пак потвърждава истината, че колонизацията на Тракия е била извършена с военни цели. Константин се нуждаел от лоялни гарнизони във войните си с българите, както за нападателни, така и за отбранителни цели.

10. εξητησαν... πακτα δια τα κτισθεντα καστρα. Theophanes, *C.S.H.B.* ibid. p. 662.

11. Nicephorus, ibid; Theophanes, ibid.

12. Theophanes, *C.S.H.B.* vol. I, pp. 698–9: αιχμαλωτευσας τους αιρετικους Ιακωβιτας. Συρους παλιν υπεστρεψεν εν τω καστρω... Επερασεν δε και τους αιρετικους Συρους εν τη Θρακη, κου κατωκισεν αυτους εκει.

13. Виж Zlatarski, op. cit. vol. I, pt I, pp. 213, 243–6, 266–81, 297–8.

14. Виж Runciman, op. cit. pp. 87–8.

15. Произходът на българите е разискван от K. Jirecek, *Geschichte der*

Bulgaren (Prague, 1876), pp.136–8; L. Niederle, *Manuel de l'Antiquité Slave*, vol. I, pp. 100, 177; V. N. Zlatarski, История, vol. I, pt I, pp. 21–122; I. Ivanov, Българитѣ въ Македония, (2nd ed.; Sofia, 1917), pp. 25–6.

16. Виж Niederle, op. cit. pp. 98–111. Срв. Dvornik, op. cit. pp. 12–16.; Ivanov, op. cit. pp. 1–11.

17. Виж Runciman, op. cit. p. 29 и ibid. Прил. V., където се разисква въпросът за старите български титли.

18. За историята на България виж Златарски, op. cit. vol. Ipt I; Runciman, op. cit. pp. 30–50; А. Погодин, История Болгарии (С. Петербург, 1910), pp. 2–11.

19. Законите на Крум били издадени, както бе казано, за да предотвратят ненависта, сделките между измамници и съдии, пиянството, търговските измами, явно твърде разпространени в България по онова време. Характеризиращо духа на тези закони е заповедта да бъдат изкоренени всички лозя в страната. Смяташе се, че тази мярка има някакво отношение към възгледа, по-късно приет от богомилите, че лозата била първо посадена от дявола. (Виж infra, p. 128, n. 3)

20. Така Сабин бил детрониран в 766 г. от болярската партия заради влизане в отношения с Константин Копроним. (Виж Златарски, ibid. p. 218).

21. Празничините надписи на Омуртаг са написани на гръцки език, макар и груб, опростен език, като използвания от гръцките пленници в България.

22. Виж главата за византийската евангелизация на славяните у Dvornik, op. cit. pp. 60–105. Срв. M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans* (Chicago, 1933), pp. 1–29.

23. Българските посланици на Събора в Константинопол (869 г.) заявили, че техните предци, след завземането на Мизия, открили гръцки свещеници там: „Nos illam patriam a Graecorum potestate armis evicimus, in qua... Graecos sacerdotes reperimus" (Guillelmus Bibliothecarius, *Vita Hadriani II*, J. S. Assemanus, *Kalendaria Ecclesiae Universae*, vol. II, p. 190). Срв. P. J. Safarik, *Slovanske Starozitnosti* (Prague, 1837), p. 587; Dvornik, op.cit. p. 100.

24. Според един източник от XII в. Християнството при Омуртаг проникнало дори в семейството на хана. По-големият син на Омуртаг Енравот бил покръстен от неговия роб – гръкът Кинам, и бил убит мъченически по заповед на брат си – хан Маламир. Виж Златарски, op. cit. vol. I, pt I, pp. 293–7, 332–4; Dvornik, op. cit. pp. 100–2; Runciman, op. cit. p. 89.

25. Procopius, *De Bello Gothico*, vol. III, p. 14; vol. II (Teubner, Leipzig), pp. 357–8: „Те приемат, че съществува един бог, създател на мълнията и единствен господар на всичко, те му принасят в жертва рогати скотове и всякакви други жертви. Те не познават съдбата, нито допускат по някакъв начин, че тя има власт над човека. Но когато им се изпречи смъртта, когато са поразени от болест или се готвят за война, те правят оброк, че ако я избегнат, те тозчас ще направят жертва на Бога заради туй, че им е върнал живота; и ако те избегнат, принасят в жертва каквото са обрекли, и смятат, че тяхното избавление е свързано с тази именно жертва. Те

почитат и реки, нимфи и някои други духове (δαιμονια); те принасят жертви и на всички тези и в жертвоприношенията очакват предсказания". Този пасаж е запазен като основа за всички изследвания в езическата религия на славяните.

Свидетелството на Прокопий е особено важно, тъй като сочи ясно, че балканските славяни са били монотеисти. Тези νυμφαι, споменати от него са по всяка вероятност славянските *вили*, вярването в които е една характерна черта за езическата традиция на южните славяни и особено за българите.

26. L. Niederle, *Manuel*, vol. II, p. 166. Този езически празник бил общ за повечето славяни. Познат е в България като Иванъ-день, а в Русия като купало, купалы. Негови по-важни особености са скачането през огън и ритуалното погребване на чучело. В България в по-късно време, е бил свързван от Православието с практиките на богомилите (виж infra, p. 247).

27. Ibid. p. 55. *Русалиите* са несъмнено от римо-византийски произход и кореспондират с латинското *rosaria*, *rosalia* и с гръцкото ροδωνια(ημερα των ροδων).

28. μιαρας και δαιμονιωδεις θυσιας. Theophanes (de Boor), vol. I, p. 503; *C.S.H.B.* vol. I, p. 785; Symeon Magister, *Annales*, ch. 8, *C.S.H.B.* p. 612.

29. Theophanes Continuatus, *Chronographia*, p. 31.

30. *Manuel*, vol. II, pp. 126–7.

31. Виж Н. П. Благоев, История на старото българско държавно право (София, 1906), pp. 190–1.

32. И. Иванов, *Богомилски книги и легенди* (София, 1925), pp. 364–7.

33. Според теория, развила се през IX в. и понякога издигана и днес, вярванията на езичниците славяни били дуалистични и следователно свързани с ученията на дуалистическите секти в България и в частност с тази на павликяните. Тази теория се основава най-вече на следното описание от XII в. на полабианите, дадено от Хелмолд: „Славяните ... имат странна заблуда. На техните празници и гуляи те вдигат чаша, над която произнасят слова, аз бих казал не за посвещаване, а по-скоро за проклятие, в името на боговете – добрият и злият (boni scilicet atque mali) – произнасяйки, че всяка благосклонна участ е от добрия бог, противен на злия бог. Следователно също както в техния език те зоват злия бог „дявол" или „Жчернебох", а това означава „черен бог" (*malum deum sua lingua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant*)." Този възглед бе убедително отхвърлен от Иванов (*Богомилски книги и легенди*, pp. 361–4). Неговите основни аргументи са както следва: (1) Свидетелството на Хелмолд е от XII в. и не се отнася до южните славяни. (2)Съществуването на „бял бог" като противопоставен на „черен бог" не е споменато от който и да е надежден източник. (3)"Черният бог" е вероятно една по-късна концепция, която може да се е развила сред балтийските славяни под влиянието на християнското учение относно дявола. (Това твърдение се приема и от Gieseler, op. cit. pp. 360–2). (4) Малкото информация, която имаме за религиозните вярвания на славяните твърдо поддържа

твърдението, че те са били монотеисти; дори самият Хелмолд, в друг пасаж, говори за „Свантовит“ – върховният бог на славяните: „Zvantevit deus terre Rugianorum inter omnia numina Sclavorum primatum obtinuerit... Unde etiam... omnes Sclavorum provinciae, illuc tributa annuatim transmittebant, *illum deum deorum esse profitentes.*“ (Op. cit. lib. II, c. 12, p. 97.) Над всички стои свидетелството на Прокопий (виж supra, p. 66, n. 1), което ясно сочи, че монотеизмът е съществувал сред южните славяни. (5) Както и популярните дуалистични легенди, широко разпространени в България в покъсно време, които не са с местен произход, а донесени от Азия, Иванов мисли, че въпросните вярвания са били донесени от павликянски колонисти в България. (op. cit. p. 378).

Може да се добави, че и терминът „дуализъм“ обикновено е бил използван твърде свободно; вярването в добри и зли сили, външни на човека, добронамерени или враждебни, и следователно почитането на първото и избягването или омилостивяването на второто, общо за всички религии с развита демонология (както славянското езичество), не би могло да бъдат точно описани като „дуализъм“. Същинският дуализъм, приеман например от манихейството и павликянството, е метафизична доктрина, според която видимият, материален свят е дело на зла сила, външна на Бога.

34. Ние знаем все пак че павликяни формирали част от армията на всеизвестния бунтовник Тома, който в неуспешния си опит да завземе Константинопол (820–3г.) насочил своята сухопътна операция срещу столицата откъм Тракия. Те са описани от Genesius (*Regum* I. II, *C.S.H.B.* p. 33) като οσοι της Μανεντος βδελυριας μετειχον, и били по всяка вероятност арменци. Самият Тома, за който се смятало, че е славянин, всъщност бил с арменски произход. Виж A. Vasilev, Byzance et les Arabes (French ed.), vol. I, pp. 22–49.

35. Една показателна грешка бе допусната от много историци; тя се дължи на грешно тълкуване на пасаж от Georgius Hamartolus, който пише, като осмива павликяните: „εχουσι δε και ζ‘εκκλησιας εν τη ομολογια αυτων, (α‘) την Μακεδονιαν, ητις εστιν Καστρον κολωνιας... (*Chronicon*, ed. Muralt, St Petersburg, 1859), p. 607; срв. de Boor ed. vol. II, p. 720. Като приема, че την Μακεδονιαν трябва да се отнася до балканския регион под това име, Е. Голубински, Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской (Moskow, 1871), p. 155, идентифицира Καστρον κολωνιας с местността Колония (или Стария), на югозапад от Кастрия, в южна Македония и заключава, че през първата половина на IX в. павликяните се сдобили с организирана „църква“ в Македония. Това мнение е повторено от такива авторитети върху българската история като Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, p. 175, и Zlatarski, op. cit. vol. I, pt 2, pp. 62–3.

Тази изненадваща грешка може да се дължи на недостатъчно познаване на *Historia Manichaeorum* на Петър Сицилийски. Както видяхме Петър нашироко обяснява, че павликянските общини в Мала Азия били наименувани по различни християнски църкви, свързани с ап. Павел. Сред тях била и „Македонската църква“, намираща се в Кивоса около Колонея (виж supra, p. 33–4) в Мала Азия и която е, без всякакво съмнение, Καστρον κολωνιας, споменат от Hamartolus. Самият Hamartolus в разказа си явно говори за павликяните в Азия, което прави грешката на Глубински още по-изумителна.

36. На няколко пъти Омуртаг влизал в отношения с император Лудвиг Благочестиви (виж Runciman, op. cit. pp. 81–3).

37. Dvornik, op. cit. pp. 184–7.

38. Обстоятелствата около покръстването на Борис са дискутирани от Златарски, op. cit. vol. I, pt 2, pp. 18–31; Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, pp. 187–9, и „Les Legendes de Constantin et Méthode vues de Byzance“ (*Byzantinoslavica*, Supplementa I, Prague, 1933), pp. 229–31; Runciman, op. cit. pp. 103–5.

Събитието било записано от голям брой византийски и франкски хронисти (виж Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, p. 186, n. 1). Точната му дата е различно фиксирана. Златарски, посредством калкулация, базирана на старобългарския хронологичен цикъл, и на основата на един албански надпис, заключава, че Борис е бил покръстен през септември 865 г. (ibid. pp. 29–31). Тази дата е приета от Dvornik, Runciman и Spinka. Все пак, A. Vaillant и M. Lascaris, „Date de la conversion des Bulgares“, *R.E.S.* (1933), vol. XIII, fasc. 1, 2, pp. 5–15, критикуват заключенията на Златарски посредством едно детайлно изследване на неговите извори. По тяхно мнение правилната дата е 864 г., приета и от Грегоар.

39. Photius, *Epistolae*, lib. I, ep. 8, *P.G.* vol. CII, cols. 628–96. Виж също I. N. Valetta, Φωτιου του σοφωτατου πατριαρχου Κωνσταντινουπολεως επιστολαι (‘Εν Λονδινω, 1864), ‘Επιστολη 6, pp. 200–48.

40. μητε δεξια μητε αριστερα, μηδε επι βραχυ, ταυτης αποκλινειν. *P.G.* vol. CII, col. 656.

41. Виж С. С. Бобчев, *Римско и византийско право в старовремска България*, *G.S.U.* (1925), vol. XXI, p. 77. Естеството на книгите на византийския канон и гражданския закон, които били пратени в България по това време съставляват обекта на една прекрасна статия на Златарски, *Какви канонически книги и граждански закони Борисъ е получилъ отъ Византия*, Летопис на Българската академия на науките (София, 1914), vol. I, pp. 79–116.

42. Бобчев, loc. cit.; Златарски, ibid. p. 115.

43. Фотий в своята Енциклика до източните патриарси от 867 г. (*P.G.* vol. CII, col. 724, ed. Valett, p. 168), казва, че българският народ εις την των Χριστιανων παραδοξως μετενεκεντρισθησαν πισιν. Теофилакт, архиепископ Охридски, 250 години по-късно също набляга на неочакваността на събитието:Ρωμαιοι δε, το μηδεποτε παρα Βουλγαρων ελπισθεν αυτοις το περι της ειρηνης μηνυμα ασμενως δεξαμενοι, παντα δια ταχους ετελεσαν. (*Historia Martyrii XV Martyrum*, *P.G.* vol. CXXVI, col. 200).

44. Повечето от византийските хронисти, записали покръстването на Борис, споменават един гръцки епископ, пратен от Византия, за да приготви тайнството.

Обаче няма никакви свидетелства, че някакъв епископ е останал в

България след извършване на Кръщението или да е бил пратен, за да организира Българска църква, както Златарски изглежда мисли (op. cit. vol. I, pt 2, p. 28). Обратно, има достатъчно основание да се предполага, както Чуклев отбеляза (*История на българската църква*, p. 274, n. 1), че първият епископ в България е бил само назаначен от патриарх Игнатий в 870 г. Виж Theophanes Continuatus, p. 342.

45. Събитието е описано във Византийски и латински извори.

Срв. Златарски, op. cit. vol. I, pt 2, pp. 44–59; Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, p. 189.

46. Виж С. С. Бобчев, *Симеонова България отъ държавно-правно гледище*, *G.S.U.* (1926–7), vol. XXII, pp. 58, 79–80. М. С. Дринов, *Южные славяне и Византия в X веке* (Москва, 1876), pp. 84–5.

47. „Qualiter... omnes primates eorum, atque majores cum omni prole sua gladio fuerint interempti; mediocres vero, seu minores nihil mali pertulerint“ (*Responsa*, loc. cit.) Златарски доказа (loc. cit. vol. I, pt 2, pp. 49–51), че отликата между majores от една страна и mediocres seu minores от друга (primates са само родов термин, еквивалентен на „боляри“) кореспондира с добре известното различаване в българските и византийските извори между „велики боляри“, които заемали високи военни и административни постове в двореца или в провинциите, и по-малко важните или „малки“ боляри, използвани в различни области на гражданските служби, или също между βοιλαδες и βαγαινοι.

48. ως της πατριου δοξης αποσταντος, *C.H.S.B.* vol. III, p. 388.

49. Responsa, loc. cit., *P.L.* vol. CXIX, col. 988.

50. Това би трябвало да обясни лютата вражда между гръцкото духовенство и болярите. Онези бунтовници, които били помилвани от Св. княз Борис и били готови да се покаят, все пак не получили отпущение на греховете си от гръцкото духовенство в България. (*Responsa*, 78, loc. cit. col. 1008; срв. Zlatarski, op. cit. vol. I, pt 2, pp. 57–8).

51. Виж Zlatarski, op. cit. vol. I, pt 2, pp. 88–107; Dvornik, op. cit. p. 191.

52. Въпросът за Илирик е надълго описан от Дворник, *Les Légendes de Constantin et Méthode*, pp. 248–83. Срв. Чуклев, *История на Българската църква*, p. 244

53. *P.L.* vol. CXIX, cols. 978–1016.

54. Zlatarski, op. cit. p. 108.

55. *Annales Fuldenses*, pars III, sub anno 867, Pertz, *M.G.H. Ss.* vol.I, p. 380.

56. Anastasius Bibliothecarius, *Historia de Vitis Rom. Pont.*: „Nicolaus I“, *P.L.* vol. CXXVIII, cols. 1374–5: „Gloriosus autem Bulgarorum rex fidei tanta coepit flagare monitis hujus pii Patris illectis constantia, ut omnes a suo regno pellens alienigenas, praelatorum apostolicorum solummodo praedicatione usus missorum.“ Златарски мисли, че „alienigenas“ може да се отнася не само до гърците, но е до еретическите учители, които проповядвали в България. (ibid. p. III)

57. Например запрещенията за къпане в сряда и петък (*Resp.* 6, col. 982), да се взима причастие без пояс на кръста (*Resp.* 55, col. 1000), да се яде плът от животно, убито от евнух (*Resp.* 57, col. 1001), или учението, че

е велик грях за човека да застане в черква, без да е кръстосал ръце на гърдите си (*Resp.* 54, col. 1000).

58. Виж Фотиевата Енциклика до източните патриарси (*P.G.* vol. CII, col. 725). Срв Златарски, op. cit. p. 109. Валидността на гръцкото миропомазание била отхвърлена от латинското духовенство въз основа на това, че то било извършено от презвитери по обичая на Източната църква, а не от епископи, според правилото на Западната.

59. Виж Nicolai Papae *Epistola ad Photium*, *P.L.* vol. CXIX, col. 780.

60. Nicolai Papae *Epistola ad Michaelem Imperatorem*, ibid. col. 773; *Resp.* 73, ibid. col. 1007; 92, cols. 1011–12.

61. *Resp.* 92, col. 1012: „Constantinopolis nova Roma dicta est, favore principum potius quam ratione.“

62. *Epistola ad Hincmarum*, *P.L.* vol. CXIX, col. 1153.

63. Константин Багренородни така описва религиозната нестабилност на българите по това време: το γαρ τοιουτον εθνος... απαγες ην ετι προς το καλον και ανιδρυτον, ως υπο ανεμου φυλλα ραδιως σαλεουμενον και μετακινουμενον. (*De Basilio Macedone*, cap. 96: Theophanes Continuatus, p. 342.)

64. Anastasius Bibliothecarus, op. cit. *Vita Adriani*, *P.L.* vol. CXXVIII, cols. 1395–6.

Причините и обстоятелствата на Борисовото завръщане към Византийската църква са описани от Златарски (op. cit. vol. I, pt 2, pp. 111–45). Основните причини изглежда са: Борис не успял да оцени римската концепция за централизацията и неговото разочарование от неумолимия отказ на папите Николай I и Адриан II да дадат автономия на Българската църква и, от друга страна, енергичната политика на император Василий I довела до това, че балканските славяни се приобщили към Византия. (Срв. Spinka, op. cit. pp. 41–3.)

65. Фотий в *Енциклика до Източните патриарси* (*P.G.* vol. CII, col. 724), осъжда латинските мисионери в България като ανδρες δυσσεβεις και αποτροπαιοι... εκ σκοτους αναδυντες... απο γαρ των ορθων και καθαρων δογματων... παραφθειρειν τουτους [τους Βουλγαρους], και υποσπαν, κατεπανουργησαντο, докато Николай I се жалва, че българите „utpote adhuc in fide rudes... nos quasi noxios, et diversarum haereseon squaloribus respersos, vitent, declinent, atque penitus deserant.“ (*Epistola ad Hincmarum, P.L.* vol. CXIX, col. 1153.)

66. Виж Photius, *Encyclical*, loc. cit. cols. 724–36; Nicolas I, *Epistola ad Hincmarum*, loc. cit. cols. 155–6.

67. Photius, loc. cit. cols. 725–32. Nicholas, loc. cit. col. 1155. Богословската аргументация срещу „Filioque“ била неразбираема за повечето българи. Теофилакт Охридски, критикувайки „Filioque“, утвърждава, че тази догма лежи върху фундаментален дуализъм, който по негово мнение е изконно манихейски: Δυο δε ποιουντες υμεις αρχας, του μεν Υιου τον Πατερα, του δε Πνευματος τον Υιον, αλλην τινα μανιαν μανιχαικην μαινεσθε. *Vita S. Clementis Bulgar. Archiep. P.G.* vol. CXXVI, col. 1209.

68. Имало такива обърквания в Борисовите въпроси към папата; съ-

дейки по *Responsa* на Николай, изглежда, че въпросите са съдържали учудващо смесване на същностно и незначително. Това се дължало на вярно разбиране на едни основни християнски принципи и на пълното неразбиране на други.

69. Едно много подобно състояние на объркване, дължащо се на проповядването на различни християнски позиции сред все още езическото славянско население, възникнало към 862 г. в Моравия преди пристигането на Св. Константин Кирил и Св. Методий; Това може да се види от следните думи на Ростиславовите пратеници във Византия, които казали, имайки предвид франкските, латински и гръцки мисионери в тяхната страна: „Учяште ны различь“. Виж F. Dvornik,*Les Légendes de Constantin et Méthode*, p. 385 и *Les Slaves, Byzance et Rome*, p. 158, n. 4.

70. Виж supra, pp. 59–62.

71. „Consulentibus... vobis, quid de eo faciendum sit, qui super praecepta apostplica se efferens praedicare tentaverit.“ (*Resp.* 105, vol. CXIX, col. 1015.)

72. „Asserentes quod in patriam vestram multi ex diversis locis Christiani advenerint, qui ... multa et varia loquuntur, id est Graeci, Armeni, et ex caeteris locis.“ (*Resp.* 106, ibid. col. 1015).

73. Виж A. Vogt, *Basile Ier, empereur de Byzance*, p. 235, n.4.

74. J. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XVI, col. 432.

75. Виж supra, p. 30.

76. *Произходъ на Павликянитѣ споредъ два български ржкописа, S.B.A.N.* (1922), vol. XXIV, pp. 20–31. Ръкописът, публикуван от И. Иванов, е в Българската народна библиотека в София.

77. Loc. cit. p. 30

78. И прѣидоста в бльгарьскои земли ѡт Кападоки, и прѣтвориша си имена апостольска Павель, Іѡань. И оучаху людіе ѡт книзѣ да коего человѣка увѣрши, ѡни ему закон пріимлаху. И тизи люди наричетсе Павликѣне (loc. cit. p. 22). Срв. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, p. 11.

79. Виж Василев, op. cit. p. 230. Bury, op. cit. p. 277. Срв. Conybeare, *The Key of Truth*, p. lxxiii.

80. Ръкописът не е датиран. Иванов поставя съставянето на историята не по-рано от XII в. Неговото авторство явно е апокрифно, макар че са приписва на Св. Йоан Златоуст, тъй като светецът е починал повече от три века преди да има сведения за каквито и да е павликяни на Балканите. Обаче това сочи, че историята се отнася за доста по-ранен период.

81. До същото заключение достига проф. Грегоар, едва след критическо изследване на извора на Петър Сицилийски: „затова няма никакво основание да се съмняваме, че към 872 г. павликяните не били многобройни и опасни в България“.

82. Виж F. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et Méthode*, pp. 222–6, който осветлява много нови факти, показвайки важността на византийската търговия с Централна Европа от VI докъм IX в. Към средата на IX в. България става първостепенен посредник между Византия и Моравското царство.

83. Виж K. Jireček, *Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel* und die Balkanpässe (Prague, 1877).

84. Виж G. L. F. Tafel, *De Thessalonica ejusque agro* (Berlin, 1839), pp. xv–xix.

85. За X в. виж infra, p. 147; за XI в. – Теофилакт Охридски, *Epistolae*, *P.G.* vol. CXXVI, cols. 344–9; за XII в. виж infra, p. 223; за XIII и XIV в. – K. Jireček, *La Civilisation Sarbe au Moyen Age* (Paris, 1920), p. 63; и „Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien“, *Denkschr. Akad. Wiss. Wien* (1912), vol. LVI, pt 2, p. 52.

86. Виж G. L. F. Tafel, *De Thessalonica*, p. xiv. Д. Чуклев, *История на Българската църква*, p. 243.

87. Виж supra, p. 80, n. 2.

88. „A quodam Judaeo, nescitis utrum Christiano, an pagano, multos in patria vestra baptizatos asseritis, et quid de his sit agendum consulitis.“ *Resp.* 104, *P.L.* vol. CXIX, col. 1014.

89. „De libris profanis, quos a Saracenis vos abstulisse, ac apud vos habere perhibetis, quid faciendum sit, inquiritis.“ *Resp.* 103, loc. cit. col. 1014.

90. Все пак съществува някакво свидетелство, че учението на исляма било познато в България няколко века след християнизирането. Виж И. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, p. 368. Мнението на Чуклев, че мюсюлманските учители дошли в България измежду волжските българи (*История на Българската църква*, pp. 242–3) е само хипотетично. Те биха могли да са дошли от страната на хазарите, където били твърде много на брой по това време.

91. *История на Българската църква*, p. 242.

92. Виж Златарски, *История*, vol. I, pt 2, pp. 145, 203 et seq.

93. Виж Златарски, ibid. pp. 208–14; Чуклев, op. cit. pp. 360–70; Runciman, op. cit. pp. 135–6. През царуването на Борис има положителни свидетелства за съществуването на следните катедри, където имало митрополити: Охрид, Брегалница, Морава, Сердика, Филипопол, Провадия, Дръстър (резиденция на архиепископа на България).

94. „Qui Christianitatis bonum suscipere renuunt, et idolis immolant, vel genua curvant.“ (*Resp.* 41, *P.L.* vol. CXIX, col. 995.)

95. „Refertis quod soliti fueritis, quando in proelium progrediebamini, dies et horas observare, et incantantiones, et joca, et carmina, et nonnulla auguria exercere.“ (*Resp.* 35, ibid. col. 993.)

96. „Perhibentes quod moris sit apud vos infirmis ligaturam quamdam ob sanitatem recipiendam ferre pendentem sub gutture.“ (*Resp.* 79, ibid. col. 1008.)

97. „Refertis quod lapis inventus sit apud vos..., de quo si quisquam ob aliquam infirmitatem quid accipit, soleat aliquoties remedium corpori suo praebere.“ (*Resp.* 62, ibid. col. 1003.)

98. „Perhibetis vos consuetudinem habuisse, quotiescunque aliquem jurejurando pro qualibet re disponebatis obligare, spatham in medium affere, et per eam juramentum agebatur.“ (*Resp.* 67, ibid. col. 1005.)

99. В. Н. Златарски, *История*, vol. I, pt 2, pp. 204–5.

100. Виж L. Niederle, Slovanské Starožitnosti – Život starych Slovanu, pt II,

vol. I, pp. 9–12, и Manuel de l'Antiquité Slave, vol. II, pp. 128, 168. Ценна информация за отношенията между езичество и християнство може да се намери у Е. В. Аничков, *Язычество и древняя Русь* (С. Петербург, 1914), и у Mansikka, *Die Religion der Ostslaven.* Срв. А. Н. Пипин, *История русской литературы* (3то изд. С. Петербург, 1907), vol. I, pp. 73–4.

101. L. Niederle, *Slov. Starož.* loc. cit. pp. 273–4, и *Manuel*, vol. II, p. 168.

102. Виж *Slov. Starož.* vol. I, pt I, pp. 292, 294–5.

103. Ibid. pt II, vol. I, pp. 27–8.

104. Regino, *Chronicon, M.G.H. Ss.* vol. VI, p. 580: „Interea filius eius quem regem constituerat, longe a paterna intentione et operatione recedens, praedas coepit exercere, ebrietatibus, comessationibus et libidinibus vacare, et omni conamine ad gentilitatis ritum populum noviter baptizatum revocare." Sigebertus, *Chronicon, M.G.H. Ss.* vol. VI, p. 341; Annalista Saxo, ibid. p. 575: „Sed cum filius eius iuveniliter agens, ad gentilitatis cultum vellet redire."

105. Срв. Златарски, ibid. pp. 246–9. Архиепископът Йосиф бил затворен.

106. Виж Златарски, ibid. pp. 249–60, Runciman, op. cit. pp. 134–5. Доказателство за органичното единство на Борисовата религиозна и държавна политика и на Владимировата повсеместна опозиция на тази политика се съдържа във факта, че Владимир сключил съюз с крал Арнулф Немски, обръщайки провизантийската политика на баща си към тази на Омуртаг.

107. Виж F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, pp. 312–13; Spinka, op. cit. pp. 46–7.

108. Целият въпрос за славянската литургия в Централна Европа във връзка с мисията на Константин и Методий е изчерпателно разгледан от Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle* и *Les Légendes de Constantin et Méthode*.

109. Девол останал център на дейността на Св. Климент до поставянето му за епископ на Дебрица и Велица. Той лично учил на славянските букви и подготвял своите ученици за длъжността на четци, иподякони, дякони и презвитери в Българската църква. В течение на седем години през ръцете му минали 3 500 ученика.

110. Виж Туницки, op. cit. pp. 251–5; Златарски, op. cit. pp. 239–43.

111. Виж С. Н. Палаузов, *Век болгарского царя Симеона* (С. Петербург, 1852) ·

112. За най-видните църковни писатели от Преславската школа: Йоан Екзарх, епископ Константин Преславски, монасите Григорий, Храбър и Дукс, виж Палаузов, op. cit. passim; К. Калайдович, Иоанн, Ексарх болгарский (Москва, , 824); Чуклев, op. cit. pp. 419–46; Златарски, op. cit. pp. 169–70, 258–9, 347–50, 853–60.

113. Тези включвали един славянски речник от Йоан Екзарх и апология на славянските букви от Черноризец Храбър.

114. Виж Златарски, op. cit. pp. 279–81. Срв. Туницки, op. cit. pp. 251–6.

115. А. Н. Пипин и В. Д. Спасович, *История славянских литератур* (2-ро изд.; С. Петербург, 1879), vol. I, p. 67.

116. Виж infra, pp. 154–5.

117. Интересът и симпатията, с която византийското правителство разглеждало дейността на Св. Кирил и Св. Методий са явни от следния епизод: след провала на Методиевата работа в Моравия някои от учениците му били продадени в робство като еретици на иудеи. Те били открити във Венеция от посланника на Василий I, който ги откупил и ги върнал в Константинопол. Императорът ги приел с почести и ги обезпечил с доходи на свещеници. Някои от тях дори отишли в България, вероятно с подкрепата на Василий, и така се събрали с другарите си, които били дошли по Дунава от Моравия. Виж F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, pp. 298–9.

118. Виж Златарски, op. cit. vol. I, pt 2, pp. 399–401; Spinka, op. cit. pp. 52–3. Все пак Рънсиман не приема хронологията на Златарски и поставя установяването на Българската Патриаршия в 926 г. (op. cit. p. 174).

119. В неговата апология на славянските букви, ω писменехъ чрноризьца Храбра, според Златарски, написана между 887 и 894 г.

Почитането на трите свещени езика възникнало доста рано на Запад; може да се открие у Изидор Севилски (*Etymologiarum* lib. IX, c. I, *P.L.* vol. LXXXII, col. 326): „tres autem sunt linguae sacrae: Hebraea, Graeca, Latina, quae toto orbe maxime excellunt. His namque tribus linguis super crucem Domini a Pilato fuit causa ejus scripta."

В полемиката между Източната и Западната църква латинците понякога биват обвинявани в „триезична ерес". (Виж J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel* (Regensburg, 1867–9), vol. III, pp. 206–8). Въпросът възникнал в Моравия във връзка с опозицията на германското духовенство срещу славянската литургия (виж Н. Л. Туницки, Св. Климент, pp. 131–4). Тези разсъждения доведоха М. С. Дринов до възгледа, че Черноризец Храбър е имал предвид немското духовенство, като е нападал „триезичната ерес" (*Исторически прѣгледъ на Българската църква*, София, 1911, pp. 46–7). Но, както е добре известно, когато Храбър пише, в България няма латински свещеници; следователно, неговите обвинения биха могли да са насочени срещу най-крайните от гърците в България (виж също Чуклев, op. cit. pp. 587–689; С. Станимиров, *История на българската църква*, София, 1925, pp. 92–3).

120. Виж Tunitsky, op. cit. pp. 239–48.

121. Терминът „национализиране на Българската църква", употребен от Златарски и други български историци за описване съединението на Православие и славянство, съединение, което княз Борис и Св. Климент Охридски до голяма степен постигнали, е неподходящ и подвеждащ, но удобно описва разгромяването, на което по-късно е подложено това съединение. Възрастването на един такъв религиозен национализъм може да се наблюдава доста често в историята на южните славяни.

122. „Свети Седмочисленици" (οι αγιοι επταριθμοι) е името, дадено от Православната църква на седемте най-видни славянски апостоли, като се започне от Св. Кирил и Св. Методий.

123. την αιρεσιν λυκων των δεινων, Μασσαλιανων, υμεις παντελως απεσβεσατε. (Виж Б. Петранович, *Богомили, Црьква Босаньска и крьстяни*, Зара, 1867, p. 98).

124. Симеон е описан като συνδρομευς του μακριωτατου αγιου Κλημεντος...εις αναιρεσιν της αιρεσεως των Βογομιλων και Μασσαλιανων. („Ακολουθια του αγιου ενδοξου, βασιλεως, και μεγαλομαρτυρος `Ιωαννου του Βλαδιμηρου και Θαυματουργου„, Venice, 1774. Аз не успях да се консултирам с този извор и цитирам по В. Левитски, *Богомильство – болгарская ересь*, Християнское чтение, 1870, pt I, pp. 57–8.)

125. Виж Ю. Трифонов, *Бесѣдата на Козма Пресвитера и нейниятъ авторъ*, *S.B.A.N.* (1923), vol. XXIX, pp. 49–52.

126. Виж supra, p. 51.

127. Cedrenus, *C.S.H.B.* vol. I, p. 516 εις δε την Παμφυλιαν ανεχωρησαν και ταυτην της λωβης επληρωσαν, νυν δε σχεδον ειπειν και την πλειονα δυσιν.

128. Такова е мнението на J. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* vol. II, pt I, pp. 451–3. Срв. I. von Döllinger, *Beitr. Sektengesch. Mittelal.* vol. I, p. 34.

129. Срв. infra, pp. 183–8.

130. Срв. supra, p. 42.

131. Да се срамлѣютъ оубо вьси пошибенни и скврънни манихеи и вси погании словѣне ... то же не стыдетсе диявола глаголюще старѣиша сына (Иванов, op. cit. p. 20).

132. От VIII в. павликяните във византийските извори биват описвани като „манихеи“. Виж V. Grumel, *Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople* (Constantinople, 1932), vol. I, fasc. II, pp. 6, 27.

133. Виж infra, pp. 122, n. 4, 184–6, 207. Интересно е да се види, че космологическият мит за двамата братя, по-старият – зъл, който господства над този свят, и по-младият – добър, който ще наследи царството, което ще дойде, присъства в иранския зарванизъм, който, както бе казано, белязал своето влияние върху манихейството. (Срв. supra, pp. 14–15)

134. Виж supra, pp. 136–8.

135. Виж Чуклев, op. cit. pp. 458–80.

136. Ibid. pp. 482–96. Срв. М. С. Дринов, *Южные славяне и Византия въ X веке*, pp. 71–2.

137. Доказателство за материалната подкрепа, получавана от клира по времето на Симеон, можем да открием в думите на монах Дукс, отправени към Йоан Екзарх: „Каква друга работа имат свещениците, освен да поучават и пишат книги?“ Виж Чуклев, op. cit. p. 500.

138. Виж С. С. Бобчев, *Симеонова България отъ държавно-правно гледище*, *G.S.U.* 1926–7, vol. XXII, pp. 82–4, 88. Срв Чуклев, op. cit. pp. 499–500.

139. Срв. Runciman, op. cit. pp. 141–2.

140. Виж Бобчев, Loc. cit. pp. 79, 124–8.

141. Това, например, може да се види в кореспонденцията между патриарх Николай Мистик и Симеон. Виж Дринов, op. cit. pp. 11 et seq.; Златарски, op. cit. vol. I, pt 2, pp. 388 et seq.; S. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign* (Cambridge, 1929), pp. 81 et seq.

142. Виж Златарски, op. cit. pp. 526–36.

143. Относно социално-икономическите условия във Византия през X век виж G. Ostrogorsky, „Agrarian conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages“, *Cambridge Economic History*, vol. I, ch. V, pp. 194–223.

144. Освен общата история на Златарски, статията на С. Бобчев (*Симеонова България отъ държавно-правно гледище*, loc. cit.) дава полезна информация, но не обръща достатъчно внимание на еволюцията на българските институции под византийско влияние.

145. Виж Aboba – Pliska, loc, cit. pp. 201–3.

146. Презвитер Козма, който пише в края на X в., набляга на факта, че богомилите поругават божествения произход на царската и болярска власт: яко цари и боляре Богомъ соутъ учинени (М. Г. Попруженко, *Козма Пресвитер, болгарский писатель X века*, София, 1936, p. 35.)

147. Виж Бобчев, loc. cit. p. 80.

148. Българските боляри през десети век били разделени на три прослойки: шестте „велики боляри“, „вътрешни боляри“ и „външни боляри“; първата група „вероятно съставлявала ханския таен кабинет“, втората – „вероятно дворцовите офицери“, третата група – „провинициалните служители“ (Runciman, op. cit. p. 284); срв. Дринов, op. cit. pp. 82–4.

149. Успенски в студията си върху надписите от Плиска (Aboba-Pliska, pp. 204–12), анализира израз от паметниците в чест на мъртвец: θρεπτος ανθρωπος μου („μου„ се отнася до хана). Изследователят твърди, че това е превод на български технически термин, описващ човек, нает да воюва на ниска служба, в замяна на издръжка. Вероятно езиковата формула има паралели с германския *comes* и прилика с византийския foederatus. Ако хипотезите на Успенски са верни, ще открием, че в България през VIII и IX в. отношенията между поданик и владетел са основани на задължението за военна служба, положение типично за едно предфеодално състояние на обществото. Успенски отбелязва, че в българските извори често се среща терминът *comes*, в своята гръцка форма (κομης). През IX и X в. той често се употребява в България за обозначаване на човек с положение и власт, най-често във войската, и също за провинциален администратор. (Виж Н. П. Благоев, *Произходъ и характеръ на царь Самуиловата държава*, *C. S. U.* 1925, vol. XX, pp. 524–8, 558), в частност в Западна България (Aboba-Pliska, p. 212). В български хрисовул тези велможи биват наричани „владащи“ или „владалци, господствующи по царьство ми“, термин, навеждащ на мисълта за значителната степен на независимост и явно различие от простичкото „владалци царьства ми“ (виж Бобчев, loc. cit. p. 79; Дринов, op. cit. pp. 84–5; A. Rambaud, *L'Empire Grec au Xme siècle*, Paris, 1870, pp. 318–23.).

150. Виж Бобчев, loc. cit. p. 81.

151. Бобчев (ibid.) приема, че при Симеон вече има генерализация на προνοια. Обаче този възглед изглежда несъстоятелен, тъй като не можем да потвърдим със сигурност съществуването във Византия на това явление преди средата на XI в. (Срв. А. A. Vasiliev, „On the Question of Byzantine Feudalism“, B. 1933, vol. VIII, p. 591.)

152. Виж Успенски, *Значение византийской и южнославянской пронии*, *S.L.* pp. 3–4.

153. За да ограничи независимостта на провинциалните велможи, Симеон имал навика да ги назначава на разни постове в своята столица (виж Бобчев, loc. cit. p. 80).

154. Виж И. Клинчаров, *Попъ Богомилъ и неговото време* (София, 1927), pp. 108–15.

155. За развитието на *prostasia* в България виж Бобчев, loc. cit. pp. 88 et seq.

156. В Константинопол земята замръзнала за 120 дни; виж S. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus*, pp. 226–7.

157. *C.E.H.* vol. I, p. 205.

158. В България гладът бил съпроводен с нашествие на скакалци. Виж Златарски, op. cit. p. 518.

159. Виж infra, pp. 137–8, 172–3.

160. Виж Чуклев, op. cit. pp. 510 et seq. Борис, скоро след своето кръщение въвел подготовката на българи за монашески живот. Писмо на Фотий донася, че известен брой българи били изпратени в Константинопол, за да се сдобият с монашеско звание и били препоръчани на игумена Арсений. Самият Борис прекарал последните осемнадесет години от живота си (с изключение на краткото му завръщане към властта през 893 г.) като монах в лаврата Св. Пантелеймон край Преслав. Симеон като млад дал монашески обет в Константинопол, но се отрекъл от него, за да наследи трона. Петър бил много благочестив човек, твърде склонен към монашески живот; той показал голяма ревност и великодушие във въздигането и паричната издръжка на манастирите (Виж Чуклев, op. cit. pp. 512 et seq.).

161. Чуклев, op. cit. pp. 518–20.

162. Това сравнение се налага поради изключителното засилване манастирските общности във Византийската империя през IX и X в., когато монашеството се превърнало в изключително мощна сила, особено след поражението на иконоборството. Влиянието му се чувствало сред всички прослойки на населението, от императора до селяните; издигането и издържането на манастири било общоприета практика. Виж И. Соколов, *Состояние монашества въ византийской церкви с половины IX до начала XIII века* (Казан, 1894), pp. 33 et seq.; J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire* (Oxford, 1937), pp. 159 et seq.

163. Виж infra, pp. 151 et seq.

164. Виж Чуклев, op. cit. pp. 548–81.

165. Виж И. Иванов, Св. Иванъ Рилски и неговиятъ монастиръ (София, 1917), и Сѣверна Македония (София, 1906), pp. 85–90.

166. Така възникнал известният Рилски манастир.

167. Православните *типици* са базирани на правилата на Св. Василий и Св. Пахомий; и двамата са преведени на български много рано (виж Чуклев, op. cit. p. 532). Най-популярни в България били правилата на Теодор Студит, доста разпространени и във Византия. По целия Балкански полуостров се носело името на Студитския манастир, той бил често посещаван от висши клирици на Българската църква. „Йерусалимският типик“ на Св. Сава бил въведен в България през XI в. Освен тези традиционни *типици*, съставени от основатели на нови манастири, макар и като цяло в съгласие с принципите на Св. Василий. Най-известният от тях бил съобразен с правилата на Студит – типикът на Григорий Пакури-

ан, основател на Бачковския манастир. Виж L. Petit, „Typicon de Gregoire Pacurianos pour le monastere de Pétritzos (Bačkovo) en Bulgarie“, *V.V.* (1904), vol. XI, Suppl. no. 1.

И двата вида византийско монашество – киновия и идиоритмия – съществували в България по времето на Петър (Чуклев, op. cit. pp. 532–3).

168. *Св. Козмы Пресвитера Слово на Еретики* (ed. Попруженко; Одеса, 1907). Следващите цитати от произведението на Козма са дадени по по-новото издание на *Беседа против еретиците,* подготвено от Попруженко: *Козма Пресвитер, болгарский писатель X века* (София, 1936). *Беседата* бе прекрасно преведена на френски от Вайан и анализирана от Пеш: H. C. Puech и A. Vaillant, *Le traité les Bogomiles de Cosmas le prêtre* (Paris, 1945).

169. Виж infra, Приложение I.

170. Виж в частност главата, наименувана: ω мятущихъ ся чернѣцхъ (Cosmas, op. cit. pp. 42 et seq.), о хотящих ωтити в черныа ризы (pp. 46 et seq.), о затворницьх (pp. 55 et seq.). Излагайки злоупотребите на монасите, Козма изяснява много убедително и с проницателност същинската цел и значение на монашеския живот.

171. Не е известно точното място на Козма в Българската църква. Титлата му презвитер подсказва за свещеник, заемащ високо църковно положение. (Редовият селски свещеник бил обикновено наричан поп, както самият Богомил). Вайан предполага, че след унищожаването на Българската патриаршия (972 г.), Козма е заемал длъжност, отговаряща на главен викарий. Острият тон, който той отправя дори към българските епископи предполага, че вероятно е заемал влиятелно положение в Църквата. Виж Puech и Vaillant, op. cit. pp. 29, 35.

172. Аще ли кто нищеты бѣжа ωтходит в манастырѣ и не могыи дѣтми пещи ся ωтбѣгаетъ их, то оуже не любве Божья тамо ищетъ. (Cosmas, op. cit. p. 47.) И дѣти бо осиреныа имь гладомь измирающе ... и во мнози плачи кленуть и глаголюще въскую роди ны ωтець нашь, и мати наша ωстави ны. (ibid. p. 48)

173. И глаголеши нѣсть мощно в миру семь живуще спасти ся, понеж пещи ся есть женою дътьми силою. Ещеж и работы настоять владыкъ земьныхъ и ωт дружины пакость всяка и насилья ωт старѣиших. (Ibid. pp. 43–4)

174. Слышим ... и ωт наших добрыя блазняща ся ω законнѣи жинитьь, и не творяще достоины спасенья живущихъ въ твари сеи, рекши въ миру. (Ibid. pp. 42–3) Аще ли скверну мня миръ сіи ωтходиши, житіе съ женою ωхуляеши, немощно творя спасти ся сице живущему, то ничимъж кромѣ еси мысли еретическы. (Ibid. p. 58)

175. Виж J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire*, pp. 165–6. Във Византия по това време било налице непреодолимото желание да се строят нови манастири, вместо да се поддържат и възстановяват старите. Процесът достигнал до „открито безумство“ и дори „вманиаченост“ (виж Zacharie von Lingenthal, *Jus Graeco-Romanum*, Lipsiae, 1857, pars III, pp. 292, 295). И. Соколов, *Состояние монашества в византийс-*

кой церкви, pp. 98–9; Чуклев, op. cit. p. 510. Византийските императори опитали да задържат този процес, който рушал държавата, лишавайки я от военната ѝ човешка сила и данъкоплатци.

176. Cosmas, op. cit. pp. 51: Аще ли ти случит ся расыпати ся мѣсту нашествіемь ратных или иною виною.

177. Във Византия човек влизал в манастир, когато се срещне с житейско поражение или неудача, и нерядко се връщал към светския си живот, ако отново щастието се обърнело към него. (Виж Hussey, op. cit. pp. 162–3)

178. Виж В. Н. Златарски, *История*, vol. I. pt 2, pp. 516, 536.

179. Оупокритомь оуподобивше ся. (Cosmas, op. cit. p. 49)

180. ѡни в них своя жены поемлют, смѣху суще человѣкомь. (Ibid. p. 43.)

181. Чреву суще раби а не Богу. (Ibid. p. 47.)

182. Ини ... ипреходятѡт дому в домы чюжая не затворяюще ѡт многорѣчья оустъ своих повѣдающе и прилагающе сущая на инѣх землях. (Ibid. p. 43.)

183. ѡтходять въ Іерусалимъ, інниж в Римь, и въ прочая грады и тако помятше ся възвращают ся в домы своя. (Ibid. p. 43,)

184. Мнозѣ ... ѡт ходящих в монастыря, не могоущих теппити сущих ту молитвъ и троудовъ прибѣгают и възвращают ся акты пси на своя блевотины. (Ibid. p. 46.)

185. О затворницѣх. (Cosmas, op. cit. pp. 55 и сл.) Бродещите монаси или клирици (*gyrovagus* или *clericus vagus*) имали гибелно влияние върху средновековното монашество и в Източна, и в Западна Европа. Helen Waddell събра най-важните пасажи от решенията на църковните събори, осъждащи онези монаси и клирици, които нарушавали обичайните правила (*The Wandering Scholars*, 7th ed., London, 1942, pp. 244–70.).

186. Виж М. С. Дринов, *Южные славяне и Византия въ X веке*, pp. 70–1.

187. Византийските хронисти ги наричат οι μεγιστανες του Συμεων (виж Златарски, op. cit., vol. I, pt 2, p. 537).

188. Виж Златарски, ibid. pp. 536–9; Runciman, op. cit. pp. 187–8.

189. Според *Житието на Св. Наум*, в началото на X в. някои славяни в Македония все още почитали камъни и дървета. Виж L. Niederle, *Zivot starych Slovanu*, vol. II, pt 1, pp. 28–9. Йоан Екзарх напада езичеството (виж supra, p. 95). Козма също недоволства от колебанията сред населението – езическите вярвания и ритуали все още масово се практикували от народа: Мнози бѡ ѡт человѣкъ паче на игры текут, неже въ церкви, и кощуны и бляди любят пач[е] книгъ... да по истинѣ нѣсть лѣпо нарицати христіаны творящих таковая... аще со гусльми и плесканіемь и пѣсньми бѣсовскыми вино піют и срящамъ и сномь и всякому оученію сотонину вѣруютъ. (Попруженко, op. cit. p. 74.) През единадесети век Св. Григорий Иберийски покръстил едно славянско племе в Тракия (виж Чуклев, op. cit. p. 170).

БЕЛЕЖКИ КЪМ ЧЕТВЪРТА ГЛАВА

1. Този документ бе публикуван първо по една фотография на оригинала в Амвросиевата библиотека в Милано от руския учен Н. М. Петровски, Письмо патриарха Константинополского Феофилакта царю Болгарии Петру: Известія отделенія, русского языка и словесности Императорской Академіи Наук (1913), vol.XViii, tom 3. pp. 356–72. (Руски превод е прикрепен към гръцкия текст). Български превод заедно с кратък исторически преглед може да се намери у В. Н. Златарски, История, vol. I, pt. 2, App. XI, pp. 840–5. Един паралелен текст на френски език на писмото имаме от Grumel (*Regestes des Actes du Patriarcat de Constasntinople*, vol. I, fasc. 2, pp. 223–4) и един съкратен превод имаме у V. N. Sharenkoff (*A Study in Manichaeism in Bulgaria*, New York, 1927, pp. 63–5).

2. Петровски (loc. cit. p. 361, n. 2)погрешно твърди, че съпругата на Петър била сестра на Теофилакт. Всъщност тя била дъщиря на Христофор Лакапин – брат на Теофилакт, следователно тя е била племенница на патриарха. Виж Runciman, The Emperor Romanus Lecapenus, p. 97.

3. Επει δε σοι και ηδη περι της νεοφανους αντεγραφη κατα τα ερωτηϑεντα αιρεσηος, και νυν τρανοτερον τε διεξωδικωτερον γραφομεν παλιν, ως επξητησας. (Ibid. p. 362)

4. ...τελεωτερον αναμαϑοντες εξ υμων του δογματος το εξαγιστον. Γραφομεν δε σαφει λογω, γυμνα τιϑεντες τα πραγματα, δια λιτων γραματων, καϑως ηξιωσας. (Ibid.) Като изяснява смисъла на δια λιτων γραμματων, Grumel (op. cit. p. 233) адаптира тълкуванието на L. Petit („Le Monastere de N. – D. Pitie“, *I.R.A.I.K.* vol. VI, Sofia, 1900, pp. 134–6), който смята, че изразът „с разбираеми букви“ означава – „с отделени една от друга букви“ т. е. унициално писмо. Изглежда първото писмо на Теофилакт е било твърде трудно за четене за Петър, който ще да е бил несведущ във византийския курсив.

5. Виж Grumel, op. cit. p. 222.

6. Виж Златарски, op. cit. vol. I, pt 2, p. 563, n. 1.

7. Loc. cit. pp. 362, 365.

8. Μανιχαισμος...εστι, παυλιανισμω συμμιγης, η τουτων δυσσεβεια (loc. cit. p. 363).

9. Срв. supra, p. 38–42.

10. Ο δυο αρχας λεγων και πιστευων ειναι, αγαϑην τε και κακην, και αλλον φωτος ποιητην και αλλον νυκτος, ... αναϑεμα εστω.

Τοις τον πονηρον διαβολον ποιητην υπαρχειν και αρχοντα της υλης και του ορωμενου τουτου κοσμου παντος και των σωματων ημων κενολογουσιν, αναθεμα. (Loc. cit. p.364.)

11. Τοις τον μωσαικον νομον κακολογουσι και τους προφητας μη ειναι λεγουσιν απο του αγαθου, αναθεμα. (Ibid.)

12. Τοις τον... Υιον και Λογον του Θεου... κατα φαντασιαν και δοκησιν, αλλ‘ ου κατα αληθειαν ανθρωπον χωρις αμαρτιας γεγονεναι βλασφημουσιν... τοις τον σταυρον και τον θανατον του Χριστου και την αναστασιαν ως δοκησιν φαντασιοσκοπουσιν, αναθεμα. (Ibid. p. 365)

13. Τοις μη κατα αληθειαν σωμα Χριστου και αιμα πιστευουσιν, το υπ' Αυτου εν τω „λαβετε, φαγετε„ τοις αποστολοις ρηθεν τε και επιδοθεν, αλλα το Ευαγγελιον και τον Αποστολον τερατολογουσιν, αναθεμα. (Ibid.)

14. Τοις την Υπεραγιαν Θεοτοκον μη την Παρθενον Μαριαν, ... αλλα την ανω Ιερουσαλημ... ληρωδουσιν, αναθεμα. (Ibid.)

15. Тези ересиарси са: египтянинът Скитиан, неговият ученик Теревинт, Манес, Павел и Иоан (синовете на Калиника), Константин, Симеон, Павел, Теодор, Гегнезий, Йосиф, Захария, Ваанис и Сергий. (Loc. cit. pp. 365–7) Срв. Petrus Siculus, *Historia Manicheorum*, *P.G.* vol. CIV, cols. 1257–1300.

16. Виж supra, p. 30.

17. Τοις τον ευνομον γαμον αθετουσι και του δαιμονος ειναι νομοθεσιαν την αυξησιν του γενους ημων και διαμονην δυσφημουσιν, αναθεμα. (Loc. cit. pp. 364–5)

18. Виж supra, p. 6, n. 2.

19. Интересно е да се отбележи, че в контраст с всички византийски писатели, близки нему по време, Теофилакт не идентифицира павликянство с манихейство.

20. Виж Puech и Vaillant, *Le traite contré les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, pp. 304–16.

21. Loc. cit. pp. 362–3. (Цитирано по прев. на Ив. Дуйчев, Извори на Бълг. Ист., т. IX, с. 185- Б. пр.)

22. Виж G. Rhalles и M. Potles, Συνταγμα των θειων... κανονων (Athens, 1852), vol. II, pp. 158–9; Срв. Theodore Balsamon, In Can. XIX Conc. Nicaen. I, *P.G.* vol. CXXXVII, col. 308: Παυλιανισται... εισιν οι απο Παυλου του Σαμοσατεως καταγομενοι.

23. Срв. по-горе, с. 55–7, и G. Bardy (*Paul de Samosate*, pp. 43–4), който също дискутира въпроса за 19то правило на Никейския Събор. (Ibid. pp. 412–23.)

24. Същото объркване правил и Теодор Валсамон в коментара си върху 19то правило (loc. cit. col. 301): Παυλιανισται λεγονται οι Παυλικιανοι.

25. Теофилакт заповядал следните мерки: тези, които отхвърлят ереста и се обърнат към Църквата, трябвало да бъдат разделени в три групи: (1) еретическите учители да бъдат кръстени отново и да бъдат обявени за нищожни степените на тяхното свещенство; (2) онези, които паднали в ерес поради простотия или незнание, да не бъдат кръщавани отново, а само да бъдат помазани с миро; свещениците да бъдат приемани след отречение; (3)онези, които без да приемат каквото и да било лъжливо учение, като не подозирали, били доведени да слушат учителите на ереста би трябвало да бъдат третирани както следва: мирянинът да бъде приеман в Църквата след четиримесечно изключване от тайнствата, свещениците да запазят степените си. А тези, които постоянствали в своята ерес, Църквата ги оставяла за вечно осъждане. (Loc. cit. pp. 362–4)

26. Виж по-долу, с. 129–30.

27. Петровски, loc. cit., p. 364, 367.

28. Слово святаго Козмы пресвитера на еретикы препрѣніе и пооученіе ωт божественных книг. За изданията на този труд виж supra, p. 104, n. 1. Разгорещено дебатираният проблем за оригиналната форма на труда на Козма изглежда задоволително разрешен от Златарски (*Сколько бесед написал Козма Пресвитер?* Сборник статей в честь М. С. Дринова, Краков, 1904) и от Попруженко (Козма Пресвитер, I. P. A. I. K., София, 1911, vol. XV), който доказва: (1) че *Беседата* е била първоначално написана, а не произнесена; (2) че е била написана като цялостен текст и покъсно разделена на глави.

29. Хронологическите проблеми, свързани с Козма, са дискутирани в приложение I.

30. Тази позиция е прекрасно опеделена от Puech (op. cit. pp. 129–45).

31. Това е игра на думи с името на Богомил, славянски превод на Θεοφιλος, т. е. „мил Богу". Противопоставено е на „Богу не мил".

32. Якож случис въ болгарьстіи земли в лѣта павовѣрнааго царя Петра быс[ть] попъ именемь Богумилъ, а по истинѣ рещи Богу не милъ, иже начя первое оучити ересь в земли болгарсть, юже блядь на прежде поидуще скажемь. (Попруженко, op. cit. p. 2). Срещаната и вярна форма на името на ересиарха е Богомилъ. Богумилъ е използвано тук от Козма, за да въведе израза „Богу не милъ". Срв. Puech, op. cit. 54, n. 3. (цит. ще се дават по превода на новобългарски от Ив. Киселинчев у сб. Стара Българска литература, т. 2, С. 1982, – Б. пр.)

33. Срв. infra, p. 238.

34. И. Клинчаров (*Попъ Богомилъ и неговото време*, pp. 22–30) не изпитва трудности да покаже, че съмненията, понякога хвърляни върху историчността на Богомил, са лишени от основание. Обаче твърде украсеният и идеализиран портрет на Богомил, обрисуван от самия Клинчаров, се отклонява от свидетелствата на изворите. Нямаме никакви сериозни основания например за поверието, че поп Богомил е принадлежал „към знатно славянско семейство" (p. 32). Все пак възгледът на Клинчаров, че поп Богомил е живял в Македония е твърде приемлив, имайки пред себе си съвременното знание относно първоизточниците на богомилската секта.

35. И. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, p. 50.

36. Разсъждението на Puech (op. cit. p. 289), че богомилството се появило в първата четвъртина на X в., може би още през 915 г., не ми изглежда да е основано на убедително свидетелство. Фактът, че Йоан Екзарх преди 927г. споменава еретическото вярване, че дяволът е най-големият син на Бога (вж. supra, p. 95) – доктрина, приета от богомилите – едва ли доказва, че сектата вече е съществувала по това време в България. Може би е по-сигурно да се приеме казаното от Козма, че в действителност основател на сектата е Богомил, съвременик на цар Петър.

37. Този е аргументът на Spinka (*A History of Christianity in the Balkans*, p. 63), но не е убедителен. Патриархът може да не е познавал името на Богомил, макар и запознат с учението му. Името на ересиарха вероятно е било по-малко известно по това време, отколкото по времето на Козма. Още

повече, че Теофилакт се заел единствено с излагане на доктриналните грешки у еретиците и с инструктиране на Петър, как да се отнася с тях съобразно закона на Църквата. От друга страна Козма, чиито познания за сектата идват от първа ръка и са по-пълни и като човек, пишещ за по-широка аудитория, набляга на първоизточниците на ереста.

38. Срв. infra, p. 198, 206–7.

39. Срв J. Ilic, *Die bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Sr. Karlovci, 1923), p. 18. Ръкописът на *Беседа против еретиците*, публикуван от Попруженко, съдържа в титула си известните слова: „На новоявившую ся ересь Богомилоу“. Новоявившую ся е точен еквивалент на термина νεοφανου, употребен от Теофилакт.

40. За другите гръцки форми на името като Βογομυλοι, Πογομιλοι, Πογομηλοι, виж G. Ficker, Die Phundagiagiten (Leipzig, 1908), index, p. 278.

41. Виж infra, p. 177.

42. Виж infra, p. 207.

43. *Panoplia Dogmatica*, tit. XXVII, *P.G.* vol. CXXX, col. 1289: Βογον μεν γαρ των Βουλγαρων γλωσσα καλει τον Θεον, Μιλον δε το ελεησον. Ειη δ‘ αν Βογομιλος κατ‘ αυτους ο του Θεου τον ελεον επισπωμενος.

44. Виж L. Leger, „L’ Heresie des Bogomiles“, *Revue des Questions Historiques* (1870), vol. VIII, p. 486.

45. Op. cit. p. 22, n. 3.

46. Славянският еквивалент на οι του Θεου τον ελεον επισπωμενοι би бил *богомили*, който кореспондира с гръцкото ευχιται – друго име на масаляните. Така от XIII в. масаляните повсеместно биват идентифицирани с богомилите; етимологическото объркване между „богомили“ и „богомоли“ е разбираемо, въпреки че по-начало двата термина са съвсем различни.

Погрешната етимология на Зигавин била приемана от голям брой неславянски историци. Виж B. de Montfaucon, *Paleographia Graeca*, p. 333; C. du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, p. 207. Дори доскоро някои от мненията относно възникването на богомилството бяха подведени от грешката на Евтимий Зигавин. Така M. Gaster, в статията си за богомилите (*Ecyclopaedia Britannica*, 11th ed.), все още разсъждава, че „думата [богомил] е директен превод на славянски език на масаляно-сирийското име на сектата, кореспондиращо с гръцкото евхити“. Тук отново намираме объркването между „богомили“ и „богомоли“.

Според тази теория за богомилите, по причина на тяхното име, се смятало, че се молели с κυριε ελεησον (виж C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, Paris, 1849, vol. II, p. 284). Всъщност, все пак, има немалки свидетелства, че те са използвали особено тази молитва; единствената, която признавали, била Господнята молитва.

Гизлер и Копитар доказаха погрешността на Евтимиевата етимология; вторият пише следното за тази интерпретация: „след като славянските езици не са в състояние да се съгласуват поради даденостите... това име... няма нищо общо с κυριε ελεησον, понеже част от славяните я превеждат като Господи, помилуй, а други като Господине, смилуй се.“ (Виж

F. Racki, „Bogomili I Patareni“, *Rad*, VII, pp. 94–5). Поради това и други основания не мога да приема категоричното изявление на Вайан: името Богомил е псевдоним, чиито смисъл е „който докарва Бога до умиление“ или също „който се моли коленопреклонно Богу“.

Въпреки казаното дотук, твърде вероятно е в по-късен период името богомили да е използвано от еретиците в морален контекст и като представящо техните претенции за честен живот и истинско разбиране на Евангелието. В. Левитски отбеляза, че това име показва претенциите на богомилите да се представят за истински християни κατ‘ εξοχην (Богомильство – болгарская ересь: Християнско чтение, 1870, pt I, p. 371). Името на богомилите несъмнено имало силно морално влияние сред хората, както това на катарите в Западна Европа.

47. Op. cit. p. 3.

48. Ibid. p. 5.

49. Cosmas, loc. cit. p. 26.

50. Слышаще бо въ еватгеліи Господа рекша притчю ω двою сыну Христа оубо творять старѣишаго сына, меншааго же еже есть заблудиль ωтца діавола мѣнять, и сами и мамоноу прозваша и того творца нарицають и строителя земнымь вещем. (Ibid. p. 26)

51. Срв. supra, p. 95.

52. Все пак вариант, цитиран от Попруженко от ръкопис (XVI в.) на *Беседа против еретиците* утвърждава, че те вярвали, че Христос е по-малкият син на Бог. (Творяще Господа нашего сына меншаго, ibid. p. 26, n. 10).

53. Виж infra, p. 207 et seq. Както ще бъде показано, доктрините на византийските богомили през XI–XII в. сравнени с тези на българските еретици от X в., са по-развити и комплексни, но и съответстващи на оригиналното учение на сектата. Тази същностна идентификация и еволюция по отношение на формата може да се види най- вече у богомилското учение за дявола.

54. Діавола творца нарицающе человѣкωм и всеи твари божіи и ωт многыа грубости ихъ, иниж аггела ωтпадша наричють и, друзииж оуконома неправеднааго творять и. (Op. cit. p. 22.)

55. Тази идентификация на „неправедния ученик“ с дявола е типично богомилска. Срв. infra, p. 227

56. Срв. supra, pp. 38, 113

57. Виж Racki, op. cit., Rad, X, pp. 163–4; Иванов, op. cit. pp. 20–2, срв. infra, p. 161–2.

58. Б. Петранович, *Црьква Босаньска и крьстяне*, p. 46; Racki, op. cit. p. 164; М. С. Дринов, *Исторически прьгледъ на българската църква*, p. 34.

59. Рънсиман смята, че схизма между представители на крайния и умерения дуализъм е имало след X в. (op. cit. p. 69) Аз рискувам да не се съглася с него и смятам, че тези две течения, съществували сред средновековните балкански сектанти, кореспондират по-скоро с павликяни и богомили респективно, отколкото с някакво разделение при самите богомили. Срв. infra, p.161–2.

60. Произходъ и същность на богомилството, Българска Историческа Библиотека, (София, 1929), vol. III, pp. 46–8.

61. Такъв един анализ, обратно, липсва напълно в работата на Козма.

62. Срв. supra, p. 30

63. Възгледът на Иванов, че ерста, която Теофилакт описва, кореспондира с „крайното крило“ на богомилите, „много близко до павликяните“ (op. cit. p. 21). Това изглежда убедително, тъй като появата на двете дуалистически „църкви“, които той разглежда, стават по-късно, вероятно към XII в. (Виж. infra, pp. 161–2).

64. Op. cit. p. 23.

65. В това отношение *Беседа против еретиците* се различава от *Посланието на Теофилакт до цар Петър,* който набляга най-вече на доктрините на еретиците и споменава тяхните нравствени изявления (както например отхвърлянето на брака) само когато са много крайни. Тази отлика между два документа, без съмнение, отчасти се дължат на отликата между гледните точки, от които те са съставени. Теофилакт е писал най-вече като богослов, който дава наставления на членовете на българската йерархия, докато Козма, като свещеник, основно се занимава с това да изложи на обикновените българи онези аспекти от богомилската ерес, които били по-примамливи за тях. Във всеки случай картината, рисувана от Козма, е резултат от неговите лични наблюдения и трябва да бъде разглеждана заедно с нейното ударение върху етическото учение на ереста, като по-акуратно, отколкото *Послонието на Теофилакт.*

66. Op. cit. p. 62.

67. Виж supra, p. 238.

68. Op. cit. p. 17.

69. Ibid. p. 16.

70. Ibid. p. 25. Цитатът е от Притч. 11:22.

71. Ibid. p. 26

72. Самиж всего того гнушающе ся не пріемлють, не въздержаніа ради якож и мы, нъ скврьнаво творяще (Ibid.)

Основната разлика между въздържанието от брак, месо и вино в името на дисциплината и от друга страна тяхното „отвращение“, е изтъкната от Козма в съгласие с традицията на Църквата, касаеща тази материя и формулирана в 51во Апостолско правило: ει τις...γαμου και κρεων και οινου ου δι‘ ασκησιν, αλλα δια βδελυριαν απεχεται, επιλαθομενος οτι παντα καλα λιαν, και οτι αρσεν και θηλυ εποιησεν ο Θεος τον ανθρωπον, αλλα βλασφημων διαβαλλει την δημιουργιαν, η διορθουσθω, η καθαιρεισθω και της Εκκλησιας αποβαλλεσθω. Theodore Balsamon, In Canonem 51 Sanctorum Apostolorum, *P.G.* vol. CXXXVII, col. 141. Валсамон в коментара си към това правило разглежда в частност богомилите.

73. Виж supra, p. 105.

74. Погодин изказа предположението, че богомилското отречение от виното може да се дължи на Крумовия закон, заповядващ да се изкоренят лозята в България (*История Болгарии*, p. 13). Тази донякъде попре-

силена теория не може да бъде потвърдена чрез свидетелства: едва ли можем да се съмняваме, че ефектът от Крумовите закони е бил само за времето си.

75. *Откровение Варухово*. Виж И. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, pp. 196–7, 207: Сатанаиль же оусади лозоу... и рече ми ангель: слыши, Варохь, прьвоiе дрѣво iесть лоза, второiе же дрѣво похоть грѣховна, iеже излия Сатанаиль на Юоугоу и Адама; и сего ради проклель бѣ Господь лозоу, зане бѣ ю Сатанаиль оусади и тою прѣльсти прьвозданьнаго Адама и Юоугоу. Срв. infra, p. 154.

76. *Тивериадското езеро*. Виж Иванов, op. cit. pp. 297, 324.

77. Аскетизмът, както бе отбелязано по-горе, не бил практикуван от българските павликяни, които могли да се женят, да ядат месо и да пият вино. В това отношение богомилите, посредством унифициране на своята космология и нравствено учение, били доста по-последователни.

78. „Bogomili i Patareni“, *Rad*, X p.177; *Богомилски книги и легенди*, p. 27.

79. Срв. infra, p. 214–17. Можем да видим тук една важна отлика между етиката на богомилите и тази на масаляните: за първите, както и за манихеите, сексуалното общуване, ако и когато било допускано, се разглеждало като непростимо зло и капитулация пред човешката слабост. Масаляните, напротив, приемали, че строгият аскетизъм е задължителен за редовите „вярващи“, а свободното излишество в половото общуване било прерогатив за онези, които успявали да изгонят демона от себе си и така ставали „съвършени“ за постоянно. (Срв. supra, p. 49–50)

80. Иωана же предтечю и зарю великааго солнца безчѣствують, антихристова предтечю наричющеи. (Op. cit. p. 17)

81. Видите ли братье колми есть поразилъ дiаволъ да святое крещенiе ωтмещуть гнушающе ся крестимыхъ младенець, аще бо ся имъ случить видѣти дѣтищь млад, то акы смрада зла гнушают ся, ωтвращающе ся плюють... сами смрадъ суще аггеломь и человѣком. (Op. cit. p. 31) Вероятно е тези думи да означават, че богомилите не само презирали кръстените деца, но и, както Puech смята (op. cit. pp. 266–7), те разглеждали всички деца като участващи, най-малко в някаква степен, в нечистия и дяволски полов акт, който ги е създал.

82. Что бо глаголють ω святѣмь комканiи, яко нѣсть божiемь повелѣнiемъ творимо комканiе... но акты... все и простое брашно. (Ibid. p. 8) Кто бо вы оуказа... яко нѣсть то речено ω томь святѣѣм хлѣбѣ и ω чаши, акож то вы иеретици блазняще ся бесьдуете яко ω тетрованглѣ то есть речено и ω праксѣ апостолѣ, а не ω святѣмь комканiи. (Ibid. p. 10) Како ли... глаголете не соуть апостоли литургiа предали ни комканiа, но Iωан Златоустыи. (Ibid. p. 11)

83. Ibid. pp. 6–7.

84. Ibid. p. 5.

85. Ibid. p. 34; Racki, op. cit., Rad, X, p. 189.

86. Cosmas, op. cit. p. 5.

87. Ibid. pp. 18–19. Източникът на иконоборческите тенденции у богомилството е неясен. Попруженко предполага пряко влияние на иконо-

борството върху богомилството посредством преселените в Тракия павликяни от Константин Копроним (*Синодик царя Бориса*, *I.R.A.I.K.* (1900), vol. V, Suppl. pp. 121–6). О. Г. Острогорски подчертава ролята на павликяните при разпространението на иконоборството (*Studien zur Geschichte des byzantischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, p. 27, n. 1). Все пак E. J. Martin, като признава съществуването на някои общи елементи в павликянството и иконоборството, отхвърля, че има взаимозависимост между тях. (*A History of the Iconoclastic Controversy*, pp. 275–8). Срв. supra, p. 41.

Истина е, че византийските богомили почитали паметта на иконоборческите императори, особено на Константин Копроним (срв. infra, p. 214, n. 9). Все пак това може да стане достатъчно ясно от приликите между ученията на богомили и иконоборци, по отношение на образите и култа към Дева Мария, което накарало богомилите да смятат Копроним за първия защитник на тяхната вяра. Идентификацията на богомилите с иконоборците се поддържа единствено в началото на XV в., когато богомилството практически изчезвало. (Срв. infra, p. 166.)

88. Ibid. p. 5.

89. Ibid.

90. Ibid. p. 32.

91. Срв. supra, p. 104 et seq.

92. Op. cit. p. 4.

93. Ibid. p. 12.

94. Ibid. p. 13.

95. ωткуду бо исходять волци сии зліи пси еретическая оученіа, не ωт лѣчности ли и грубости пастушьскы. (Ibid. p. 75.)

96. О епископѣх и ω попѣх. (Ibid. pp. 74 et seq.)

97. Ibid. p. 12.

98. ωле подобная рѣчь къ фарисею. (Ibid. p. 4)

99. Ibid. p. 11.

100. Ibid. p. 63.

101. Срв. supra, pp. 41–2.

102. Еретицы... сами в себе исповьдь творять. (Ibid. p. 39)

103. Срв. infra, pp.199, 238.

104. В. Левитски (*Богомильство – болгарская ересь*, Kh. Ch. 1870, vol. I, pp. 372–3) и Р. Каролев (*За богомилството*, Периодическо списание, Braila, 1871, vol. III, p. 105) обръщат внимание на означаването на богомилите като „ новіи апостоли и предтеча антихристовы“ (op. cit. p. 35) и заключават, че името „апостоли“ може би е дадено за старейте в богомилските общини през X в. Тъй като съществуването на този термин е засвидетелствано и по-късно, тази интерпретация на думите на Козма не е възможна. Също така този аргумент не е решаващ, тъй като изразът „апостоли на антихриста“ може да е общ ругателен термин, отнасящ се до всички еретици.

105. Тази претенция повдигна А. Гилфердинг (Собрание сочинений, vol. I: История сербов и болгар, p. 132), Racki (op. cit., *Rad*, VII, pp. 103–4) и Иванов (op. cit. pp. 27–30). Аргументите, приведени в подкрепа на този

възглед са: (1) наличието на подобие на йерархия сред византийските богомили; (2) аналогията с италианските и френските катари, които имали твърде развита йерархия и които, освен това, през XII в. гледали на България като на източник на своето учение; (3) споменаването на няколко ранга в йерархията на българските богомили (срв. infra, p. 242 et seq.). Много непредпазливо е обаче да се вадят аргументи от по-късни и чужди източници, тъй като богомилството дори и в България търпяло постоянно развитие. Както ще видим, вътрешната дисциплина и организация на богомилската секта била несъмнено повлияна от контакта с византийската цивилизация в края на XI и началото на XII в. Едва от този период може да се говори за някаква определена йерархия сред богомилите в България.

Неотчитането на историческото еволюиране на богомилството води до явни грешки, както например у студиите на Иванов и Рацки. Разглеждайки богомилството като статичен феномен, те пренасят върху българското богомилство от X в. белези и институции, които могат да се намерят през XIII в. сред дуалистите в Босна, Италия и дори Франция. Така Рацки (ibid.) приписва на самия поп Богомил основаване на „българска църква“ (crkva bugarska) по аналогия на „босненската [патаренска] църква“ (crkva bosanska).

106. Виж infra, pp. 244–5.

107. Кто... вы указа въ день въскресеніа господня постити ся, и кланяти и ручная дѣла творити. Да глаголете человьцы то суть оуставили, а не пишет того въ евангеліи, и вся господьскыа празникы, и память святых мученикъ и ѡтець не чтете. (Ibid. p. 33)

Практиката да се пости в неделя съществувала още у манихеите (срв. supra, p. 22). Отхвърлянето на неделята като ден на Възкресението било вероятно свързано с отхвърлянето на християнската догма за Възкресение на тялото, което, макар и неспоменавано от Козма, е естествено следствие от възгледите на богомилите за материята. Богомилите били обвинявани в отхвърляне Възкресението от смъртта в източниците от XI в. (Срв. infra, p. 181).

108. Ibid. p. 34.

109. Това донякъде неясно подобие на „петте порти“ бива изясняване от Трифонов (Беседата на Козма Пресвитера и нейниятъ авторъ (1923), *S.B.A.N.* vol. XXIX, pp. 29–30), като се отнася до петте чувства. Смисълът на пасажа е, че винаги, когато еретиците се молели, затваряли вратите на къщите; така те оставяли отворени вратите на своите чувства. По този начин вместо постигане на вътрешна концентрация, те позволявали чувствата и представите им да приемат свободно външните впечатления.

110. Ibid. p. 32.

111. Racki (op. cit., *Rad*, X, pp. 189–206), Иванов (op. cit. pp. 29, 113 et seq.) и Клинчаров (op. cit. pp. 59–62) приписват на българските богомили от X в. ритуали, съществували сред византийските сектанти в края на XI в. (като например βαπτισμα и τελειωσις, които кореспондират с различни

степени на инициация у сектата). И това пренасяне тук е абсолютно неоправдано от историческа гледна точка. Ритуалите, постепенно доразвити и сравнително сложни по характер, такива каквито ги виждаме у византийските богомили, несъмнено са били повлияни от православните обреди. Церемониите, свързани с инициирането в сектата, практикувани от византийските богомили в частност (срв. infra, pp. 215–16) вероятно са се развили под прякото влияние на ритуалите за посвещаване на монаси, презвитери и епископи в Източната църква. Виж Б. Петранович, *Богомили*, pp. 65 et seq.

112. Еретицы... сами в себе исповѣдь творять... не точью мужи... но и жены, еж ругу достоино есть. (Ibid. p. 39) Срв. supra, p. 50.

113. Тук те несъмнено се отличавали от павликяните, които присвоявали термина „Вселенска църква“ на своите религиозни общини (срв. supra, pp. 40, 42).

114. Аще же и хотять лгати по своему ѡбычаю глаголюще яко христіани есмь, не имѣте имъ вѣры. (Op. cit. p. 31) Въпросното приемане на името християни κατ‘ εξοχην от богомилите е сред принципните основания за обвиненията в притворство и двуличие. Манихеите и павликяните търпели същите обвинения по подобни начини. Срв. името „добри християни“, присвоявано от богомилите в началото на XIII в.: Χριστιανους καλους εαυτους ονομαζουσιν (Germanos II: *In exaltationem venerande crucis et contra Bogomilos*, *P.G.* vol. CXL, col. 637).

115. то по плоти живуть явь, а не по духу якож и мы. (Ibid. pp. 13–14)

116. Небесніи жителіе. (Ibid. p. 26) Срв. infra, p. 179, n. 1.

117. Ibid. p. 35.

118. Срв. supra, p. 50. Puech (op. cit. pp. 276–7) правилно отбелязва, че единствено „съвършените“ били задължени щателно да отбягват физическата работа.

119. Оучать же своя си не повиноватися властелем своим, хуляще богатыа, царь ненавидять, ругаються старѣишинам, оукаряют боляры, мерзъкы Богу мнять работающаа царю и всякому рабу не велять работати господиноу своему. (Ibid. p. 35)

120. Тези думи на Козма понякога биват свързвани с пасажа в *Синодика на цар Борил*, проклинащ „онези, които помагат на крадците, убийците, разбойниците и на други такива хора“. Под съмнение е обаче, дали тези думи се отнасят всъщност до богомилите. (Срв. supra, pp. 247–8)

Обинението, че проповядва гражданско неподчинение, било повдигнато през XII в. срещу византийския еретик Константин Хрисомал. Принадлежността на Константин към богомилите обаче, не би могла да бъде доказана. (Виж infra, p. 220)

121. Съществуват, разбира се, опити, точно толкова пристрастни, колкото и неисторични, да се наблегне единствено на социалната и политическа роля, която са играли богомилите в България. Разгледай най-вече M. Popovitsch, „Bogomilen und Patarener. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus“, *Die Neue Zeit*, 24. Jahrg., Bd 1, Stuttgart, 1905, pp. 348–60. Един краен изразител на този възглед е И. Клинчаров (*Попъ Богомилъ и него-*

вото време). Той отива толкова далеч, че описва богомилската секта, още по времето на Петър, като „най-силната и организирана партия в България“ (р. 30) – партия, „и политическа, и религиозна“ (р. 72) „Програмата“, която той приписва на богомилите, по-скоро има нещо общо с положението през XX в., отколкото през X в. Целта на богомилите, ако се уповаваме на Клинчаров, била „установяването на независими политически комуни“ (р. 121) и „установяването отново на дребната земеделска собственост“ (р. 126). За да постигнат своята цел тези „първи земеделци на Балканския полуостров“ (р. 116) (!) целяли „завземането на политическата власт“ чрез „конкретни политически средства“ (р. 120) (?). Тази теория е един особено печален пример за тенденцията да се тълкува миналото посредством понятия, концепции и събития от нашето съвремие. Бележките на Клинчаров за политическата роля, която богомилството играе в България, не се оправдават от нито едно документално свидетелство, нито от това, което знаем за истинския характер на богомилското движение.

122. „La Religion Orthodoxe et les hérésies chez les Yougoslaves“, *Revue de l'histoire des religions*. (1917), vol. LXXV, p. 292.

123. Виж Puech, op. cit. pp. 336–40.

124. Виж infra, p. 336–40.

125. От историческа гледна точка въпросът какви учения, освен павликянство, масалянство и Християнство, са влияли върху богомилството трябва да бъде приет днес като неразрешен. Бяха правени опити да бъдат открити догматически прилики между богомилството и по-ранни религиозни секти. Така например, Филипов се опитва да докаже влиянието на гностицизма и маркионитството. (*Произходъ и същност на богомилството*, loc. cit. pp. 33 et seq. и p. 55). J. Larvin вижда в богомилството „някои гностически принципи“ и „ полъх от будизма“ („The Bogomils and Bogomilism, *The Slavonic and East European Review* (London, 1929), vol. VIII, p. 270). Сигурно е, че съществуват важни моменти на сходство между богомилството о̀т една страна и гностицизма и маркионитството от друга; тези сходства са най-вече относно дуалистическата космология, докетската христология, отхвърлянето на части от Стария Завет и отричането на брака.

126. И двете тенденции, без съмнение, са били налице още у павликяните; те обаче си оставали чужденци в България. Движението за реформация, за да получи достатъчно сила, трябвало да влее в себе си съществуващите условия в Църквата и обществото преди това, и да приеме специфично славянски характер. Това би могло да бъде постигнато от национално движение като богомилството.

127. Клинчаров (op. cit. pp. 52–4) се опитва да защити богомилите срещу обвинението, че те се противяли на брака и семейния живот. Неговите опити са твърде неубедителни. Не може да се отрече, че дуалистическата космология на богомилите ги е довела до това да осъдят по принцип всички форми на полово общуване, дали между съпрузи или пък не, те си оставали отстъпка пред „греховността на плътта“.

128. Cosmas, op. cit. p. 22.

129. Богомилската практика на притворство, която изглежда е плод както на езотеричния характер на учението, така и на известна тактика, бива дискутирана от Puech (op. cit. pp. 145–61)

130. Sermon, p. 19.

131. Виж Racki, op. cit., *Rad*, VII, p. 103.

132. Многы... слышимъ ωт наших бесѣдующа почто Богъ діаволу попоущаеть на человѣкъ. (Ibid. p. 24.)

133. Но та словеса дѣтскыих суть и несъ̆дравыихъ оумомъ. (Ibid.)

134. Срв. supra, pp. 132, 136.

135. Срв. supra, pp. 141–2.

136. Срв. supra, p. 42.

137. Срв. supra, pp. 131, 132.

138. Срв. supra, pp. 29, 37–8.

139. Срв. supra, p. 121.

140. Особено важно е да се разберат отликите между богомили и павликяни, тъй като и двете секти останали напълно отделни в България чак до залеза на богомилството след XIV в. В следващите глави ще наблегнем на различните роли, играни от двете секти в българската история. Такива авторитети като Рацки и Иванов не успяха да изяснят достатъчно тези отлики. Относно догматическите разлики между павликяни и богомили виж Puech, op. cit. pp. 319–25.

141. Тази затвореност и самоизолираност на средновековните павликянски общини се илюстрира от факта, че, в контраст с богомилската секта, те преживели турското нашествие през XIV в. Мнозинството от тях приели римокатолицизма във втората половина на XVI и първата половина на XVII в., но все пак запазили много от етническите си особености. Техни наследници, живеещи във Филипопол и околните села, наричат себе си и до днес павликяни. (Срв. infra, p. 266.)

142. Виж Puech, op. cit. pp. 325–36.

143. Срв. infra, pp. 183–8.

144. Срв. infra, p, 251.

145. Тръклятаго Богомила и Михаила оученика его и Феωдора и Добрѣ и Стефана и Василіа и Петра и прочяя еговы оученикы и единомудрьникы... анафема. (*Synodicon*, ed. by Popruzhenko; Sofia, 1928, p. 82.) Името Добри е чисто славянско.

146. В. Левитски (*Богомильство – болгарская ересь*, loc. cit. p. 372) и Р. Каролев (*За богомилството*, loc. cit. p. 128) идентифицират Василий – ученикът на Богомил – с Василий, известният водач на византийските богомили от около 1070 до ок. 1110 г. (срв. infra, p. 200). Това отъждествяване не е много вероятно, тъй като византийският ересиарх е обект на друг параграф в *Синодика*. (Срв. infra, p. 240)

147. Anna Comnena, Alexiad, lib. XIV, *C.S.H.B.* vol. II, p. 298: αλλα τουτους δη τους απο Μανεντος και Παυλου και Ιωανου, των της Καλλινικης, αγριωτερους οντας τας γνωμας και ωμους και μεχρις αιματος διακινδυνευοντας ο εν βασιλευσιν εκεινος θαυμασιος Ιωαννης ο Τζιμισκης πολεμω νικησας εξανδραποδισαμενος εκ της Ασιας εκειθεν απο των Χαλυβων

και των Αρμενικων τοπων εις την Θρακην μετηνεγκε και τα περι την Φιλιππουπολιν αυλιζεσϑαι κατηναγκασεν. Срв. Michael Glycas, *Annales*, *C.S.H.B.* p. 623.

148. Срв. supra, p. 60–1.

149. Anna Comnena, *The Alexiad* (tr. by Elizabeth Dawes; London, 1928), p. 385.

150. *Epitome Historiarum*, *C.S.H.B.* vol. III, pp. 521–2.

151. *Historiarum Compendium*, *C.S.H.B.* vol. II, p. 382.

152. Ibid.

153. Виж F. Dulaurier, „Chronique de Matthieu d'Édesse", *Bibliotheque historique arménienne* (Paris, 1858), p. 389; H. Gelzer и A. Burckhard, *Des Stephanos von Taron armenische Geschichte* (Leipzig, 1907), p. 186. Според Асогик, бъдещият български цар Самуил бил от въпросните арменски колонисти.

154. Срв. supra, p. 82.

155. По-старият възглед е, че Самуил седнал на трона ок. 980 г. (виж Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, p. 219) и е оборен от N. Adontz, „Samuel l'Armenien, roi des Bulgares", *Mem. Acad. Belg.* (cl. des lettres) (1938), t. XXXIX, pp. 5–35.

156. Виж Златарски, ibid. pp. 600–790; Runciman, ibid, pp. 205–52.

157. Виж Н. П. Благоев, *Произходъ и характеръ на царь Самуиловата държава*, Г. С. У. (1925), vol. XX, pp. 578.

158. Ще се отбележи, че точно същият фактор, спомагащ развитието на ереси, е съществувал и в България по времето на Симеон (Срв. supra, p. 90 et seq.).

159. Виж М. С. Дринов, *Исторически прѣгледъ на българската църква*, p. 52; Левитски, *Богомильство – болгарская ересь*, loc. cit. p. 391.

160. Виж G. Schlumberger, *L'Épopée Byzantine à la fin du Xe siècle* (Paris, 1896), vol. I, p. 615; D. Mishew, *The Bulgarians in the Past* (Lausanne, 1919), p. 135.

161. Особено Gilferding (op. cit. vol. I, pp. 195, 235), Левитски (ibid.), Каролев (loc. cit. p. 121). Те привеждат следните аргументи:

(1) В случай, че Самуил е проявил някакво православно усърдие в отношението си към богомилите, Козма не би го подминал с такова пълно мълчание.

(2) Асогик смята, че Самуил е бил с арменски произход (срв. supra, p. 147, n. 5); еследователно той би могъл да е имал връзка с павликяните от Филипопол.

(3) Гръцкият превод на *Житието на Св. Владимир Диоклийски*, който, според източниците от онова време, е бил женен за Самуиловата дъщеря – Косара и бил по-късно убит по заповед на Самуиловия племенник – цар Иван–Владислав, утвърждава, че Иван–Владислав и неговата съпруга били богомили: οι οποιοι, ως αιρετικοι, βαστωντες ταις ριζαις της ιοβολου αιρεσεως των Βογομιλων και Μασσαλιανων, οπου εικονας δεν ηθελαν να προσκυνουν, αλλα ητον εικονομαχοι καῖ εχθροι του σταυρου. Тъй като не успях да се запозная с източника, цитирам по пасажа, напечатан у

Gilferding, op. cit. p. 235, n. 1; срв. Racki, op. cit., *Rad*, VII, p. 109. Трябва да се отбележи, че като резултат от грешка в гръцкия превод на житието на Св. Владимир, което заявява, че Иван–Владислав бил брат на Косара, при положение, че е бил първи братовчед, Рацки обърква Иван–Владислав със Самуиловия син – Гавриил–Радомир. Това го доведе до погрешното заключение, че Самуиловият син и родна дъщеря са принадлежали към богомилската секта. Грешката на Рацки бива повторена и от Клинчаров (op. cit. p. 73) и от Лаврин (op. cit., *S.R.* 1929, vol. VIII, p. 278). Във всеки случай този пасаж от *Житието на Св. Владимир* не може да се отнася до Гавриил–Радомир и жена му, тъй като светецът бил убит по заповед на Иван–Владислав. (Виж Златарски, op. cit. pp. 760– 5.)

Все пак никой от тези аргументи не е решаващ:

(1) Ако Козма е бил съвременник на Самуил, неговото мълчание не е достатъчно доказателство, че царят е имал склонност към богомилството. Много вероятно е, освен това, *Беседа против еретиците* да е съставено преди Самуиловото възкачване на трона, което се случило към 997 г. (Виж Приложение I.)

(2) Епитетът богомил, приписан в житието на Св. Владимир на Иван–Владислав и жена му е отречен от Златарски (ibid. p. 765, n. 4) като измислен и неисторичен. Трифонов доказа (*Бесьдата на Козма пресвитера*, loc. cit. pp. 49–52): (а) че гръцкото *Житие на Св. Владимир* е базирано на объркване между този светец и друг, по-ранен. Много от тези характеристики са погрешно приписани на мъченически умрелия принц на Диоклея; (б) гръцката версия е по-скоро неверен превод от славянския оригинал. Този оригинал, който също обърква двамата светии, не споменава нито богомили, нито масаляни, но утвърждава, че светецът (който в този случай явно не е Св. Владимир) бил убит от новацияните.

(3) Точните отношения между Самуил и Св. Владимир са несъмнено исторични. Според Adontz (*Samuel l' Armenien*, loc. cit. pp. 51–63) бракът между Владимир и Самуиловата по-малка дъщеря (чието име изглежда не е било Косара, а Теодора) е благочестива измислица, базирана на брака, който се състоял между Самуиловата по-голяма дъщеря Мирослава и арменския принц Ашот.

Така разсъжденията, че богомилството е било проникнало в царското семейство са явно некоректни.

Арменският произход на Самуил е отхвърлен от няколко български историци (виж Благоев, loc. cit. pp. 521–9), но бива приеман от Adontz (loc. cit. pp. 36–50).

162. Cedrenus, *Historiarum Compendium*, vol. II, p. 436.

163. Виж И. Иванов, *Български старини изъ Македония* (2ро изд.; София, 1931), pp. 23–5; Adontz, *Samuel l'Armenien*, loc. cit. pp. 40–1.

164. Левитски, ibid.

165. Виж Gilferding, op. cit. p. 236.

166. Най-известното от тях е Цимбалонг, от западната страна на Родопската верига, където армията на Самуил била затисната и унищожена от Василий II през 1014 г.

167. История, vol. I, pt 2, p. 65.

168. Виж supra, p. 109.

169. Срв. supra, pp. 82, 147.

170. За Via Egnatia, виж G. L. F. Tafel, *De Via Romanorum militari Egnatia, qua Illyricum, Macedonia et Thracia iungebantur* (Tubingen, 1837); K. Miller, *Itineraria Romana: Romische Reisewege an de Hand der Tabula Peutingeriana* (Stuttgart, 19161), cols. 516–27; M. P. Charlesworth, *Trade-Routes and Commerce of the Roman Empire*, 2nd ed. (Cambridge, 1926), p. 115.

171. Срв. supra, p. 151.

172. Мнението на Трифонов, че Козма и предназначил полемическото си съчинение крещу богомилите в Македония (*Бесьдата на Козма Пресвитера*, loc. cit. pp. 44–7) получи една сериозна критика от доказателствата на Вайан относно източнобългарските черти на езика на Козма (Puech, iop. cit. pp. 37 et seq.).

173. Срв. supra, pp. 90–2.

174. Най-пълната студия върху богомилската книжнина е тази на Иванов (*Богомилски книги и легенди*). Алюзия на богомилски истории може да се открие в *Беседа против еретиците* : Козма обвинява еретиците в „разказващи някои басни" (бающи никакы басни) (p. 22). Иванов доказа, че така наречените „богомилски книги" са два типа: (1)онези, които са чисто богомилски по характер и съдържат доктрини, приемани от богомилите – те формирали сектантския характер на писанията; (2) някои апокрифни писания, повечето с християнски произход, но или интерпретирани, или преправени от богомилите в съгласие с техните възгледи; те ги използвали за целите на проповедта си. (op. cit. pp. 54–9). Точно кога се появяват богомилските книги не е известно, но, според Иванов, болшинството от тях били съставени през XI и XII в., възможно е и по-рано.

Към първата категория принадлежала *Тайната книга* или *Liber Sancti Johannis*, която била донесена от България за италианските патарени през XII в., и легендата *Тивериадското езеро*; към втората пък принадлежат старобългарските версии на *Видение на Исаия, Книга на Енох, Откровение Варухово, Elucidarium, Историята за Адама и Ева, Евангелие на Св. Тома* и т. н.

175. Виж Иванов, op. cit. pp. 327–82. Терминът „български басни" е с руски произход: балканските богомили вероятно са причината за пренасянето на българските дуалистически легенди в Русия, където били много популярни през Средните векове. Срв. infra, p. 281–2.

176. Б. Петранович, *Богомили*, p. 44, n. 1.

177. Същият порцес протичал в развитието на еретческото монашество през X в. в България (срв. supra, p. 105).

178. Виж Балачев, *Климентъ епископъ словьнски и службата му по старъ словьнски прьводъ* (София, 1898), p. xxxiv. Иванов доказа, освен това, че голям брой старобългарски апокрифи, включващи *Видение на Исаия*, което било ползвано от богомилите, произлизали от североизточна Македония, т. е. недалеч от местата, където Св. Климент Охридски е действал. (Op. cit. pp. 163–4).

Иванов изкара на бял свят интересно свидетелство, сочещо по-късно присъствие на богомили в Охрид, център на Климентовия диоцез. Иванов описва една икона, която видял в катедралната църква на Св. Климент в Охрид, върху която са описани чудесата, извършени от Св. Наум, който наследил Св. Климент като епископ на Охрид: Св. Наум, пише той, „е изобразен в планински район, преследван от богомили – διωκεται υπο των Βογομηλον (sic)". (Ibid. p. 34, n. 1.) Този епизод е явно анахроничан и апокрифен, тъй като богомилската секта още не е била възникнала по времето на Св. Наум, но пък посочва, че богомилите са проникнали в района на Охрид в по-късно време. За съжаление, Иванов не се е опитал да датира тази икона, освен че я е определил като стара.

179. Срв. supra, p. 102.

180. Срв. supra, p. 104.

181. Виж M. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France* (Paris, 1806), vol. XIV, p. 449. В този документ еретическият епископ се казва Niquinta; но N. Vignier (*Recueil de l'histoire de l'Église*, Leyden, 1601, p. 268) го отнася до Никита. Както отбеляза Schmidt (*Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, vol. I, p. 57, n. 3) няма съмнение, че „Niquinta" е преиначено от гръцкото Νικητας.

182. Виж J. K. L. Gieseler, „Über die Verbreitung christlich- dualistischer Lehrbegriffe unter den Slaven", *Theologische Studien und Kritiken* (1837), p. 365; Schmidt, ibid. n. 5; Racki, op. cit., *Rad*, VII, p. 118. Значението на термина „Ecclesia", приписвано на богомилските общини от латинските писатели през XII и XIII в., бива дискутирано по-долу. (Виж p. 243–4)

183. Ще дадем още разяснения тази работа на Рейнерий Сакони, от която черпим ценна информация за организацията на богомилските общини. (Виж supra, p. 242 et seq.)

184. За различните издания на *Summa de Catharis et Leonistis*, виж Schimdt, op. cit. vol. II, pp. 310–11.

185. „Philadelphiae Romaniolae": вариант.

186. „Bulgariae": вариант.

187. „Dugranicae": вариант.

188. *Histoire et doctrine de la secte des Cathares*, vol. I, p. 57; „Bogomili I Patareni", *Rad*, VII, pp. 162–3.

189. Racki, loc. cit. p. 162.

190. Срв. infar, pp. 161–2.

191. „Bulgariae", а не „Burgaliae" явно е правилната форма. Виж Голубински, *Краткий очерк истории православных церквей*, p. 707.

192. В латинските източници това име се явява в различни форми, включително „Drogometia" и „Druguria". Виж Schmidt, op. cit. vol. I, pp. 15–16, n.

193. *Slovanske Starozitnosti*, pp. 619, 623; *Pamatky hlaholskeho pisemnictvi* (Prague, 1853), p. lx, primenek II: „Bylit pak dvoji: jedni v Makedonii s mestem Velici, sousede Sakulatuv, Berzituv, Runchinuv...; druzi v Thracii na riece Dragovici nedaleko Tatar- Bazarciku a Filipopole, kdez Byzantinci Pavlikiany umestuji." Срв. L. Niederle, Slovanske Starozitnosti, pt II, vol. I, pp. 424–5; G.

L. F. Tafel, De Thessalonica, pp. lxxvii, 59, 252; F. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome, p. 14.

194. Епископът на македонските драговики, подчинен на Солунския митрополит, взел участие в съвещанията на събора в Константинопол през 879 г. В протоколите на събора той е записан под името о Δρουγουβιτειας. Виж M. Le Quein, *Oriens Christianus* (Paris, 1740), vol. II, cols. 95–6. Срв. P. J. Safarik, *Slov. Star.* p. 623; *Pam. hlah. pisem.* ibid.; Racki, loc. cit. p. 104. Освен това митрополитът на Филипопол приел в Средните векове титлата екзарх Θρακης Δραγουβιτιας. Виж G. Rhales и M. Potles, Συνταγμα των θειων κανονων, vol. V, p. 516; *Pam. hlah. pisem.* ibid.

195. „Kolebka Katharuv cili Patarenuv a Bohomiluv tu v Dragovicich, v Macedonii a Thracii, nikdez jinde, pokladati se musi“ (*Pam. hlah. pisem.* ibid.).

196. Loc. cit. pp. 104–5.

197. *Произходъ и същность на богомилството, B.I.B.* vol. III (1929), pp. 48–50.

198. Виж K. Jirecek, *Geschichte der Bulgaren*, p. 378.

199. Tafel споменава два града Филаделфия в Мала Азия, единият е в Исаврия, а другият – в Лидия. („Symbolarum criticarum, geographiam Byazantinam spectantium, partes duae“, Abh. bayer. Akad. Wiss. (hist. Kl.) (Munchen, 1849), vol. V, Abt. 2, pars I, pp. 101–2).

200. Виж Златарски, op. cit. p. 643, n. 1. С името Македония, от друга страна, византийците наричали най-вече днешна Тракия. Виж M. C. Дринов, *Южные славяне и Византия*, pp. 102–3.

201. Виж В. Н. Златарски, *Geschichte der Bulgaren*, vol. I, p. 94.

202. Голубински разглежда „Ecclesia Dugunthiae“ като еретичаската община на Филипопол (op. cit. p. 707). Гилфердинг пък (loc. cit. p. 133, n. 2) я поставя в Македония, докато Иванов (op. cit. pp. 21–2) поставя „Ecclesia Bulgariae“ в Северна България.

203. Срв. supra, p. 144.

204. Срв. infra, p. 189.

205. „Haeretici, qui habent ordinem suum de Dugrutia..., credunt et praedicant... duos Dominos esse sine principio, et sine fine“: Bonacursus, Contra Catharos, in S. Baluzius, Miscelanea (ed. Mansi), vol. II, p. 581; срв. Vignier, op. cit. p. 268; Schmidt, op. cit. vol. I, p. 58; Racki, loc. cit. pp. 120 et seq.

206. Виж Schmidt, op. cit. vol. I, pp. 59, 61–2, 73–4; Racki, ibid.

207. Срв. supra, pp. 123–4.

208. Теорията на Филипов се подкрепя от следните факти: (1) Известно е, че учението на „Ecclesia Dugunthiae“ е проникнало през XII в. в Константинопол, където Никита бил нейният най-известен представител. Това влияние по-вероятно има своя източник от съседна Тракия, отколкото от по-далеч отстоящата Македония. (2) От друга страна, богомилството, в своята българска форма, проникнало от Македония в Сърбия през XII в. (Виж Приложение IV)

Рънсиман смята, че „Драговитската“ и „Българската“ „църкви“ кореспондират респективно с първоначалните тенденции в богомилската секта – пълен дуализъм и по-късните тенденции – умерен дуализъм. Рънсиман разсъждава и че „великата схизма между богомилите“ се случила някъде по времето на византийското владичество в България. (op. cit. p. 69). Сигурно по-задоволително е обаче да изясним отликата между „абсолютния“ и „умерения“ дуализъм чрез съотнасяне до добре известните разлики между павликянски и богомилски доктрини, отколкото да се опрем на неоснователната хипотеза за схизма в богомилската община. Освен това не виждам да има някакво положително свидетелство в подкрепа на мнението на Рънсиман, че „Богомил основал Драговитската църква, докато втората богомилска църква била основана от Иеремия“. (op. cit. p. 91) Личността и ролята на Иеремия са описани в Приложение II.

209. Петранович положи големи усилия да докаже наличието на славянски корени в някои от имената в списъка на Рейнерий (срв. supra, p. 157) с идеята да открие други центрове на богомилството на Балканите (op. cit. pp. 79–82). В опита си той прибегна до една пресилена етимология. Така в „Concorzenses“ той вижда жителите на селцето Горица в Южна Тесалия. „Bagnaroli“ (вариант на „Banjolenses“) е, според него, буквален превод на славянското „поливаки“, името на българското племе на северозапад от Воден, в Югоизточна Македония. Името „Runcarii“, интерполирано в ръкописа на Рейнерий (виж. Schmidt, op. cit. vol. II, pp. 283–4) и което принадлежало към германска секта от XIII в., кореспондира, според него, със славянското „Реньдани“ (гръцкото `Ρεντινοι); това славянско племе оставило името си на залива на Рендина, на север от пл. Атон. Тези заключения направиха Петранович да постави люлката на богомилството в Южна Македония, в региона, ограничен от Охридското езеро, Янина, Тесалийската равнина и Солун. Прекрасните хипотези на Петранович не само че не могат да се докажат филологически, но са неприемливи и от историческа гледна точка. Както Левитски отбеляза, няма свидетелство, подкрепящо това, че богомилството е било разпространено толкова на юг в ранния период на своето съществуване (*Богомильство – болгарская ересь*, loc. cit. p. 371, n.) Освен това, дори един повърхностен преглед на списъка на Рейнерий сочи, че той започва изброяването от италиански „църкви“, продължава с френски и завършва със славянски и византийски такива. Срв. Рацки, loc. cit. pp. 161–2, n.

210. Смяташе се, че анонимният автор на *Gesta Francorum* разглежда богомилите в Македония, в своя преглед на Първия кръстоносен поход. В 1096 г., казва той, норманите на Бохегнон от Таранто, идвайки от Кастория в Южна Македония, се натъкнали в района на Пелагония (около Битоля и Прилеп) на укрепен град, населяван от еретици („quoddam hereticorum castrum“). Те взели града със сила и го изгорили заедно с жителите му: *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hieresolymitanorum* (ed. B. A. Lees; Oxford, 1924), p. 8. (Виж бележките в *Histoire ananyme de la Premiere Croisade*, ed. et trad. par L. Brehier, Paris, 1924, pp. 22–3.). Общоприетият възглед е, че тези еретици са богомили (виж Racki, op. cit. vol. VII, p. 118; Трифонов, loc. cit. pp. 52–3), тъй като Пелагония се намирала в родината на богомилството (срв. infra, p. 164–6) тази интерпретация е закономерна. Но поведението на тези еретици, които защитавали своя

град срещу военна агресия, не е характерно за богомилите, за които каквото и да е докосване до оръжие било кощунствено (срв. infra, pp. 182, 190). То по-скоро е било типично за павликяните. В Македония имало павликяни вероятно от IX в. (срв. supra, pp. 147, 153), и само петнадесет години преди зверствата на Бохемолд в Пелагония, те са били във византийската армия около Кастория (срв. infra, p. 190). Изглежда по-правдоподобно да се разглеждат пелагонските еретици като павликяни.

Опитът на Благоев (*Беседата на Презвитер Козма*, Г. С. У. (1923), vol. XVIII, pp. 35–6) да докаже, че те са били български православни християни, разглеждани като еретици от кръстоносците, е несъстоялен. За средновековните писатели от Западна Европа членовете на Източната църква са били не еретици, а схизматици.

211. Анализ на *Житието на Св. Иларион*, което е един от най-важните извори за изучаването на богомилството, е даден по-долу. (Виж p. 223–6.)

212. Виж infra, pp. 242–5, за интерпретация на този пасаж от *Синодика* и за изясняване термина „дедец“.

213. ѡ масалиянѣхъ иже соуть ныня глаголемии Богомили Бабоуни (Περι Μασσαλιανων των νυν Βογομιλων): Krmcaja Ilovicka cap. 42, ed. V. Jagic, Starine (1874), vol. VI, pp. 100–1 (*Jugoslavenska Akademija Znanosti I Umjetnosti*, Zagreb). Същото име се среща в най-южните славянски номоканони от XV и XVI в.: виж Р. Каролев, *За Богомилството*, loc. cit. p. 65, n. 1.

214. Dj. Daničic, *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* (Zagreb, 1880), vol. I, p. 136: „Името им ще да идва от баба; вероятно така са били наречени, защото се приемало, че вярват бабини гатанки“. Каролев (loc. cit.), цитирайки становището на Ф. Милкошич, разсъждава, че изразът „бабоуньска рьчь“ означава в общ смисъл ерес; Думата бабун може да се открие в няколко индоевропейски езици със значение на „incantatio“, „superstitio“, „idolum“ (ibid.). Даничич (*Рјечник из књижевних старина српских*, Белград, 1863, vol. I, p. 21) превежда бабун като „carmen magicum“. Името бабун е особено често срещано в сръбски извори от XIV в. (Rjecnik, ibid.).

215. Все пак тази етимология не може да се разглежда като сигурна, тъй като авторитетните учени не се наемат да доказват нейната вероятност. В. Чорович в Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка (изд. С. Станоевич, Загреб), vol. I, p. 213, пише: „Често срещаното име бабуни, употребявано за богомили, може да е дошло от географското название“. Даничич (Rjecnik, ibid.) по подобен начин се колебае дали името на планината Бабуна е изведено от името на еретиците или направо от „*баба*“: „postanem od babe (stare zene) kao sto je I sama baba ime planinama, ili moze biti od babuna“. Голубински разсъждава обратно, че богомилите били наречени бабуни по името на реката Бабуна (*Краткий очерк истории православных церквей*, p. 156); но този възглед не успява да представи една вярна етимология на *бабун*.

216. Според Голубински (op. cit. pp. 156–7) Велес бил едно от главните средища на богомилската секта.

217. Тази местност била част от поземлището на Тресковатския ма-

настир. (Виж Glasnik Druztva Srbske Slovestnosti (Белград, 1859), vol. XI, p. 134; (1861), vol. XIII, p. 371; стась оу богомильхь, у богомили в бабунѣ. Срв. Danicic, Rjecnik, vol. I, pp. 136, 492.

218. Виж Баласчев, Климентъ епископъ словьнски, p. xxxii. Според Баласчев (op. cit. pp. xxiv–xxxv) средището на богомилството било в Западна Македония, в района на Полог, между Кишево, Тетово и Шар Планина. Той се позовава на едно писмо на Димитрий Хоматиан, архиепископ Охридски (в началото на XIII в.), където се твърди, че районът на Полог е под „властта на драговиките“ (οτε δηλονοτι και της του Πολογου χωρας η Δρουγουβιτικη κατεχορευσεν εξουσια: J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica* (Paris, 1891), vol. VII, col. 410). Подлежи на съмнение обаче възприетата от Баласчев идентификация на македонските драговики с членовете на еретическата *Ecclesia Dugunthiae.* Ако първите са били наистина еретици, Димитрий Хоматиан едва ли би пропуснал да каже това открито, особено след като районът е бил част от неговия диоцез. Докато обратното не бъде доказано, изразът η Δρουγουβιτικη εξουσια може да се възприема само в неговото етническо значение. Все пак няма основание да се съмняваме, че районът на Полог е бил богомилско средище.

219. *P.G.* vol. CLV, cols. 65–74, 89–97; срв. по-долу, с. 267.

220. οι Βογομυλοι, ανθρωπια δυσσεβη, οι και Κουδουγεροι καλουμενοι. (Ibid. col. 65.)

221. *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios* (publiées par L. Petit, X. Siderides, M. Jugie; Paris, 1935), t. IV, p. 200.

222. Виж И. Иванов, Сѣвьрна Македония (София, 1906), p. 320; Idem, *Богомилски книги и легенди*, p. 36; K. Jireček, *Cesty po Bulharsku* (Prague, 1888), p. 419.

223. Възгледът на Рънсиман, че кудугерите били наречени така „вероятно по името на селището, което било техен център“ (op. cit. pp. 97, 184) ми изглежда доста съмнителен. Фактът, че името кудугери се среща в Македония и в Босна доказва, че то не е просто „местно име“.

224. Виж И. Иванов, Българитѣ въ Македония, p. 55, n. 1.

225. Срв. infra, p. 177.

226. Виж K. Jireček, *Das Fürstentum Bulgarien* (Prague, 1891), pp. 102–8; И. Иванов, Българить въ Македония, ibid.

227. Виж *Богомилски книги и легенди*, p. 12; K. Jireček, *Cesty po Bulharsku*, p. 659; Ю. Трифонов, *Бесѣдата на Козма Пресвитера*, loc. cit. pp. 55–6.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ПЕТА ГЛАВА

1. Виж *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia*, ed. L. de Thalloczy, K. Jireček and E. de Sufflay (Vindobonae, 1913), vol. I, nos. 58, 59, pp. 15–16.

2. Виж K. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, pp. 201 et seq.; Чуклев, op. cit. pp. 841 et seq.; M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans*, pp. 91–2.

3. Теофилакт е известен богослов и учен, по-рано е бил възпитател на

император Михаил III (виж K. Krumbacher, *Geschihte der byzantinishen Litteratur*, 2nd ed., Munchen, 1897, pp. 133–5, 463–5). Неговата кореспонденция (*P.G.* vol. CXXVI, cols. 307–558) е изпълнена със забележки за недодяланите маниери на българите. Той се жалва, че е „осъден да се свърже с тези чудовища" (col. 308) и говори за България като за „кално блато", а нейните жители нарича „жаби, които се подават от блатото" (col. 309). Теофилакт даже заявява, че „българската народопсихология е кърмилница на всяко зло" (col. 444).

4. Виж В. Н. Златарски, *Geschichte der Bulgaren*, vol. I, pp. 90–1.

5. Виж Jireček, op. cit. p.202.

6. Виж F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène*, pp. 2 et seq.

7. Виж G. Ostrogorsky, 'Agrarian conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages', *C.E.H.* vol. I, pp. 211 et seq.

8. Runsiman, *A History of the First Bulgarian Empire*, p. 231: [при царуването на Самуил] „всеки човек, за да държи впряг волове, е бил длъжен да плати на годината една мера пшеница, една мера ечемик и един мех вино".

9. Виж Spinka, op.cit. p. 93.

10. Виж *C.E.H.* ibid.

11. Виж особено *P.G.* vol. CXXVI, cols. 405, 416.

12. Виж А. Погодин, *История Болгарии*, p. 63.

13. Срв. supra, pp. 99–100

14. Виж Погодин, op. cit. pp.62–3; В. Н. Златарски, *Geschichte der Bulgaren*, p. 91. Български paroikoi са споменати в хрисовул на Василий II Българоубиец (виж: Jireček, op. cit. p. 202) и от Теофилакт Охридски (loc. cit. passim).

15. Виж Jireček, op. cit. pp. 203 et seq.; Погодин, op. cit. pp. 67 et seq.; Spinka, op. cit. pp. 93 et seq.

16. Срв. infra, pp. 188 et seq.

17. Виж: Jireček, op. cit. pp. 211–12.

18. Националистическите и антивизантийски черти на богомилството често биват подчертавани от учените, имайки предвид най-вече положението през XI в. Виж Gilferding, op. cit. p. 226; В. Левитски, *Богомильство – болгарская ересь*, loc. cit. p. 391; Р. Каролев, *За Богомилството*, loc. cit. p. 60; В. Н. Златарски, *Geschichte der Bulgaren*, p. 92; Иванов, op. cit. p.31. Този възглед за богомилството, основателен сам по себе си, все пак не бива да се преувеличава. Богомилите несъмнено са се противопоставяли на настъпващата византизация в България, тъй като тя водела след себе си господството на Византийската църква и управление на аристокрацията и бюрокрацията, което те осъждали по принцип. Няма обаче основания да се приема мнението на Спинка, че „те съставлявали най-организирания антивизантийски елемент в страната" (op. cit. p. 94). Още по-малко основателно е да се подкрепя твърдението, че богомилството не е нищо друго, освен националистически бунт на славянството срещу Византия. Този възглед се поддържа от Н. Благоев (*Беседата на Презвитер Козма против богомилите*, Г.С.У. 1923, vol. XVIII), който набляга на политическото значение на богомилството до степен на всецяло отх-

върляне на съществуването му като религиозна ерес; от тази си позиция Благоев стига до заключения, които са очевидно погрешни. Фактът, че богомилството е било най-вече система от религиозни и нравствени позиции и че неговият политически, антивизантийски аспект е вторичен и съвсем случаен, се доказва от това, че богомилите в Константинопол през XI–XII в. не се противопоставяли на Византийското правителство.

19. Издадено от G. Ficker *(Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mitellaters*, Leipzig, 1908) със заглавие: Επιστολη Ευθυμιου μοναχου της περιβλεπτου μονης σταλεισα απο Κωνσταντινουπολεως προς την αυτου πατριδα στηλιτευουσα τας αιρεσεις τῶν αθεωτατων και ασεβῶν πλανων τῶν Φουνδαγιαγιτῶν ητοι Βογμιλων. Виж подробното представяне на книгата от M. Jugie, *Phundagiagites et Bogomiles, Echos d'Orient* (Paris, 1909), t. XII, pp. 257–62.

20. Виж Ficker, op. cit., pp. 66–7. За положението в Акмония виж W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia* (Oxford, 1897), pp. 621–30.

21. Ibid. p. 67.

22. F. Cumont (*'La date et le lieu de la naissance d'Euthymios Zigabenos, B.Z.* 1903, vol. XII, pp. 582–4) отъждествява Евтимий от Акмония с Евтимий Зигавин, който бил натоварен от Алексий Комнин със задачата да състави едно общо опровержение на ересите, включващо и богомилите (срв. infra, p. 205). Но Фикер (op. cit. pp. 182–91) убедително доказа, че теорията на Кумон е несъстоятелна. Основният аргумент срещу тази идентификация е хронологически: Евтимий Зигавин написал своята *Panoplia Dogmatica* след процеса срещу богомилите в Константинопол, който се състоял около 1110 г. (виж Приложение III), докато Евтимий Акмонийски не може да е бил роден след 1000 г.

23. Ficker, op. cit. pp. 66, 68.

24. Ibid. pp. 67–8.

25. Op. cit. p. 249, n. 2.

26. В подкрепа на това мнение Иванов изказва хипотезата, че името Τζουριλλας е от български произход. Той извежда думата от *чоурила*, означаващо „къща" или „семейство", кореспондиращо с καπνικον. По негово мнение, името на селцето Χιλιοι Καπνοι, средището на Чуриловата проповедническа дейност, е превод на българското Тысяща чоурила, откъдето и Йоан Чурила е извел името си *(Богомилски книги и легенди*, p. 38).

27. Още през VII в. е имало славянско население във Витиния: по това време една славянска епархия – „Гордосербската", чието име указва за сръбския ѝ произход, е засвидетелствана във Витиния, югоизточно от Никеа и северно от Дорилеон (Виж L. Niederle, *Slovanske Starozitnosti*, vol. II, pt 2, p. 399; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, pp. 102–3).

От VIII в. нататък славянското население във Витиния и Опсикион е изключително многобройно, заради преселванията, извършвани от императорите, а също и поради мирната миграция на човешки маси в границите на Империята.

През 688 г. Юстиниан II заселил около 80 000 славяни в тема Опсикион (виж В. И. Ламански, *О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании*, Uchenye zapiski Vtrogo Otdel. Imperator. Akad. Nauk, 1859, vol. V, pp. 2–3; А. А. Василев, *Byzance et les Arabes*, vol. I, p. 24). През 762 г. Константин V преселил славяни от Тракия и Македония във Витиния (виж Dvornik, op. cit. p. 18.). Витиния и Опсикион станали средища на славянската колонизация в Мала Азия от VII до IX в. (виж Niederle, ibid. pp. 458–68; В. А. Панченко, *Памятник славян в Вифинии VII века*, *I.R.A.I.K.* 1902, vol. VIII, pp. 15–62; срв. Л. И. Доросиев, *Българските колонии въ Мала Азия*, *S.B.A.N.* 1922, vol. XXIV, pp. 32–192.)

Ламански доказа (loc. cit. pp. 6–17), че тези колонисти въпреки опитите за елинизация запазили славянския си характер най-малко до XV в. Освен това, те постоянно били подсилвани от новодошли преселници – славяни от Балканския полуостров, болшинството от които отивали във Витиния. Освен с наличието на техни сънародници, регионът бил привлекателен за балканските славяни и поради плодородието на земята, добрите комуникации, отличните търговски връзки между Мала Азия и Балканите, и факта, че тези земи лежат на пътя на поклонниците, идващи от България за Светите места. Според Ламански славянските колонии били „примамка и съблазън за всички техни недоволни земляци в Европа“. Твърде възможно е тези „недоволни“ маси да са включвали и български богомили, които не само желаели да избегнат гоненията у дома и да потърсят повече сигурност, но и да получат шанса да проповядват сред сънародниците си отвъд Босфора.

28. Тези подробности могат да се открият във Ватиканския ръкопис на Евтимиевата *Liber invectivus contra haeresim exsecrabilium et impiorum haereticorum qui Phundagiatae dicuntur* (*P.G.* vol. CXXXI, cols. 48–57), погрешно приписвана на Евтимий Зигавин.

29. Οι του Οψικιου λαοι καλουσι τους την κακιστην ταυτην ασεβειαν μετερχομενους Φουνδαγιαγιτας, εις δε τον Κιβυρραιωτην, και εις την Δυσιν και εις ετερους τοπους καλουσιν αυτους Βογομιλους. (Ficker, op. cit. p. 62)

30. Виж G. Schlumberger, *Un Empereur Byzantin au Xe siècle, Nicéphore Phocas* (2end ed. ; Paris, 1923), p. 263.

31. За разночетенията на това име виж Ficker, op. cit. p. 192 и Puech, op. cit. p.281. Най-употребяваните са Φουνδαγιαγηται и Φουνδαιται.

32. Виж P. Lambecius, *Commentaria de augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi* (2nd ed.; Vindobonae, 1778), vol. V, col. 85: „Illi haeretici adpellabantur Phundaitae et Saccophori, quod ob austeram paupertatem, quam publice profitebantur, in saccos et crumenas stipem collegerint.“ Срв. J. C. Wolf, Historia Bogomilorum (Vitembergae, 1712), p. 7; Engelhardt, Kirchengeschichte Abhandlungen, pp. 205 et seq.; G. Rouillard, „Une etymologie (?) de Michel Attaliate“, Rev. de philol., litt. et d'hist. anciennes (Paris, 1942), 3 serie, vol. XVI, p.65; Runciman, op. cit. p. 184. Puech (op. cit. p. 281, n. 3) също поддържа предположението за връзка между фундагиагитите и Φουνδας – името на еретик, описан от Евтимий като ученик на Манес (Ficker, op. cit. p. 42).

33. Фикер все пак смята, че не е налице надеждно свидетелство, че те са просили; той отрича връзката им с „funda“ и смята, че името им е изведено от непознат на гръцки корен (op. cit. pp. 193–4). Неговото твър-

дение може да се отхвърли на основание факта, че в български език е налице същото словообразуване, както и в гръцки: името *торбеши*, давано през Средните векове на богомилите в някои части на Македония; то е производно на *торба* (срв. supra, p. 166). Освен това Козма приписва на богомилите живот в нищета (срв. supra, p. 136–7) и практиката да се проси, възникнала сред тях вероятно под масалянско влияние.

34. Виж Ficker, op. cit. pp. 4, 30, 31. В ръкописа на писмото на Евтимий Акмонийски, публикувано от Мин и погрешно приписано на Евтимий Зигавин, еретиците също биват наричани Χριστοπλιται (*P.G.* vol. CXXXI, col. 48).

35. Ficker, op. cit. pp. 25, 26, 28, 31.

36. Ημεις δε ει ποιουμεν παντα, αλλ’ ουν πιστει ου ποιουμεν, ουτε βαπτισμα, ουτε ιερωσυνην, ουτε μονχικην ουτε αλλο τι τῶν Χριστιανῶν˙ αλλ’ επιδεικτκῶς, μαλλον δε και εμπαικτικῶς παντα ποιουμεν προς το λανθανειν. (Ibid. p. 25–6).

37. Ibid. pp. 35, 210.

38. Ibid. p. 57.

39. Οιδα... οτι την παλαιαν γραφην ουκ αναγινωσκετε. (Ibid. p. 40) Фикер обаче се съмнява в това: „Aber von einer Verwerfung des Alten Testaments ist nicht die Rede; vielmehr meint der Verfasser nur, wenn sie das Alten Testament richtig läsen, würden sie ihre Anschauung von der Schöpfung aufgeben müssen (Ibid. p. 205). Това мнение изглежда в основата си коректно. Пълното отхвърляне на Стария Завет, характерно за павликяните (срв. supra, p. 39), тук е приписано на богомилите. Козма ги обвинява в презрение само към Мойсеевия Закон и Пророците (виж supra, p. 127). Отношението на богомилите към Стария Завет било по принцип еклектично: когато прибегнели до пасажи от Стария Завет, тълкували ги превратно и в съгласие със собствените си разбирания. Това личи особено много при интерпретацията, която правят на книга Битие (виж supra, p. 207–9). Самите фундагиагити базирали учението си за произхода на човека върху комбинирането на Библейския разказ и дуалистичните легенди.

40. Приемали го за излишно: και τι εστι πρεσβυτερος; τουτο περιττον εστιν (Ibid. p. 76).

41. Защото „Само Бог е свят.“ (Ibid.)

42. Ουτε τρισαγιον, ουτε δοξα πατρι και υιῶ, ουτε το κυριε ελεησον, ουτε αλλο τι εκδιδασκονται ψαλλειν η ευχεσθαι, ει μη γυμνον και μονον το πατερ ημῶν (Ibid. p. 33). Те смятат всички останали молитви за „излишно говорене“ или „многословие“ (βαττολογιαι). Тази дума изведена от Евангелието (срв. Мат. 6:7), била използвана в същия смисъл и от богомилите през X в. (виж supra, p. 134).

43. Ibid. p. 74.

44. Ibid. pp. 28, 74.

45. Идеята, че Райската градина е създадена от дявола, за да предизвика грехопадението на човека, е изложена от богомилската *Liber Sancti Johannis*, известна ни само от латински превод (срв. infra pp. 226–8): „Sententiator malorum ita cogitavit cum ingenio suo ut faceret paradisum, et

introduxit homines, et praecepit adducere.“ Виж J. Benoist, *Histoir des Albigeois et des Vaudois*, Paris, 1691, vol. I, p. 288; И. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, p. 78. Срв. богомилското вярване, че лозата, идентифицирана с дървото за познаване на добро и зло, била посадена от дявола в Рая (supra, pp. 128–9).

46. Puech (op. cit. pp. 184–5) отбеляза несъгласуваността в богомилското учение за слънцето, приписвана им респективно от Евтимий и Козма (срв. supra, p. 122). Ние не можем да бъдем сигурни дали тези противоположни възгледи кореспондират с различни течения в богомилството, и дали някои богомили наистина са изключвали слънцето от „видимия свят“, над който властва дявола.

47. Ficker, op. cit. pp. 33–4.

48. Ibid. pp. 35–7.

49. Виж supra, pp. 141–2.

50. Op. cit. p.78.

51. Ibid. pp. 26–8. Според Евтимий, фундагиагитите се съобразявали с принципите на живота на Църквата ου πιστει, а εν υποκρισει и δια το λανθανειν.

52. Περιτρεχουσιν πασαν την τῶν Ρωμαιων επικρατειαν και εις οσους ο ηλιος εφορα Χριστιανους. (Ibid. p. 63)

53. Ibid. p. 64.

54. υπομενοντες κοπους και φοβους και θλιψεις και στενοχωριας, πολλακις και κινδυνους (Ibid. p. 64). Същото усърдие в проповедничеството е приписано и на павликяните от Петър Сицилийски (Виж supra, pp. 30, 42)

55. Ibid. p. 38.

56. Това било възкресението на тялото, което еретиците отхвърляли: това е ясно от факта, че те обосновавали отхвърлянето на този догмат с думите на Св. ап. Павел: „ ... плът и кръв не могат да наследят царството Божие, нито тлението може да наследи нетление.“ (I Кор. 15:50) Виж Ficker, op. cit. pp. 7, 13.

57. Виж supra, p. 127.

58. Op. cit. p. 40

59. Срв. supra, p. 105.

60. Op. cit. p, 66.

61. Σχημα μοναχικον και ονομα και πραξιν Χριστιανου και ηθος υπουλον και ταπεινον. (Ibid. p. 30.) Бедняшкото и скромно поведение на богомилите е засвидетелствано и от Козма. (Виж supra, p. 121).

62. То μη σφαζειν (idid. p. 59).

63. Това поведение напомня на „свещената лудост“ у масаляните (срв. supra, p. 49).

64. Ibid. p. 77. Интересно е да се сравни богомилският ритуал с този на френските катари (XIIIв.). Сравнението разкрива някои сходства, в частност Господнята молитва във формулата „adoremus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum“. Виж L. Cledat, *Le Nouveau Testament traduit au XIII e siecle en langue provencale, suivi d'un Rituel Cathare* (Paris, 1887), pp. IX–XXVI.

65. Фикер смята, че богомилството е възникнало в Мала Азия и от-

там се е разпространило в България (op.cit.pp. 271–3). Все пак, тъй като не е запознат със славянските извори, изследователят не знае за факта, че Йоан Чурила преди времето когато е проповядвал богомилство във Фригия, за постоянно е бил в България най-малко половин век.

66. Най-явното свидетелство за павликянско влияние върху фундагиагитите е култът към Св. ап. Павел, а масалянско влияние виждаме у монашеския стил на живот.

67. Първите издания на тази работа са от J. Boissonade (Nuremberg, 1838) и Migne (*P.G.* vol. cxxii, cols. 820 et seq.). Един френски превод от XVI в. от Pierre Moreau е дадено от E. Renauld, „*Une traduction francaise du* Περι ενεργειας δαιμονων *de Michel Psellos*“, Revue des Études Grecques (1920), vol. xxxiii, pp. 56–95.

68. Виж главата разглеждаща Псел в книгата на Hussey „*Church and Learning in the Byzantine Empire*“, pp. 73–88.

69. Въпреки че Псел не е бил много наясно за района, обитаван от еретиците, следващите размишления изглежда доказват, че това е Тракия: (1) един от разговарящите, във връзка с евхитите, възкликва: δεινον γε... ει τοιουτον μυσος εις την καθ’ ημας οικουμενην επεχωριασεν (*P.G.* vol. cxxii, col. 836). Но от друга страна ние знаем от свидетелството на Кедрин, че в края на XI в. масаляните или евхитите били твърде многобройни в Тракия (срв. supra, p. 94). (2) Персонажът в диалога, който описва евхитите разказва за своя среща с един от тях в Херсонес: μοναζοντι δε τινι περι χερρονησον την ομορον Ελλαδος ξυγγεγονα (idid. col. 840). Херсонес било името, дадено от гърците, на онази част от Тракия, която се простирала покрай Хелеспонт. (3) Този персонаж е даден в диалога под името Θραξ. От неговите думи става ясно, че той точно се бил върнал във Византия след двугодишно отсъствие (idid. col. 821), и че е бил провинциален военен командир. Това изяснява модернизираното название „Monsieur le Capitaine de Thrace“, дадено му от Пиер Моро. (Виж Renauld, loc. cit. pp. 60 et seq.)

70. Срв. infra, pp. 188 et seq.

71. Още по-необходимо е да се направи тази разлика, тъй като някои учени и по-специално Левитски (loc. cit. pp. 41 et seq.), Каролев (loc. cit. pp. 61 et seq.) и Puech (op.cit. p. 326), необмислено възприеха, че евхитите, описани от Псел са просто тракийски богомили от XI в.

72. *De daemon.* oper., *P.G.* vol. cxxii, 824–5. [курсивът мой.]

73. Виж supra, p. 95.

74. Виж supra, p. 122.

75. Виж infra, pp. 207 et seq.

76. Изданието на Boissonade (p.198) дава Σατανακι като вариант. Произходът на името Сатанаил се дискутира от Иванов (op. cit. p. 25, n.i). То е изведено от еврейското „сатан“, което означава „противник“; „сатанаил“ е буквално „Божи противник“. Според Иванов вероятно в предбогомилските и ранно богомилските легенди Сатанаил се отъждествява със Самуил, име, което често срещаме в Талмуда и еврейските апокрифи. (Ibid. pp. 260–1; срв. Puech, op. cit. p. 189, n. 3.)

77. В частност *Книгата на Енох* (Иванов, op. cit. pp. 172, 177), *Откровение Варухово* (ibid. p. 196), *Елуцидариум* (ibid. pp. 260–1), *Тивериадското езеро* (ibid. pp. 290 et seq.) и гръцката легенда Περι κτισεως κοσμου και νοημα ουρανιον επι της γης (ibid. pp. 313–16).

78. Срв. infra, p. 207.

79. Срв. infra, pp. 213–14.

80. Виж P. Kemp, *Healing Ritual*, pp. 167 et seq.

81. *De deamon*. oper. (ibid. cols. 828–33).

82. Срв. supra, p. 50.

83. Тази трета тенденция сред евхитите бе изведена от M. Wellnhofer, *Die Thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos:* Τιμοθεος η περι των δαιμονων, *B.Z.* (1929–30), vol. xxx, pp. 477–84.

84. Срещу C. .Zervos *(Un philosophe neoplatonicien du XI-e siecle : Michel Psellos*, Paris, 1919, p. 202), който твърди, че тази демоническа система била част от евхитското учение, J.Bidez твърди (*'Michel Psellus.'* Catalogue des manuscrits alchimiques grecs (Bruxelles, 1928), vol. vi, pp. 100 et seq.), че Псел е основал изложението на тази система върху халдейското учение, което той извел от трудовете на неоплатониците, главно от Порфирий и Прокъл. Срв. K. Svoboda, *'La Démonologie de Michel Psellos'*, Spisy Filosoficke Fakulty Masqrykovy University v Brne (Brno, 1927), no. 22

85. Пряка връзка между тракийските евхити от XI в. и древните малоазиатски масаляни бе приета от много учени, следвайки Гизер и Долингер. (Виж supra, p. 94, n. 4.) Все пак тази връзка се отрича от Шнитцер (*„Die Euchiten im II. Jahrhundert“*, Studien der evangelischen Geislichkeit Wurttembergs (Stuttgart, 1839), vol. XI, pt I, pp. 169–86), но с недостатъчно аргументи.

86. Срв. supra, p. 145.

87. Срв. supra, pp. 143–4.

88. *Geschichte der Bulgaren*, vol. I, p. 92.

89. *The Alexiad*, *C.S.H.B.* lib. XIV, cap. 8, vol. II, pp.299–300; tr. by E. Daves, p. 385.

90. Тези „арменски“ еретици несъмнено са монофизити. Присъствието им в Тракия и Македония е често споменавано през Средните векове.

91. Ibid. p. 384.

92. Виж В. Василевски, *Византия и печенеги* (1048–94), *Zh.M.N.P.* (1872), vol. CLXIV, pp. 116–65, 243–332; cf. F. Chalandon, *Essai sur le regne d' Alexis Ier Comnene*, pp. 2–5, 103 et seq.

93. Виж K. Jureček, *Geschichte der Bulgaren*, pp. 208–9; Василевски, loc. cit. p.153; Spinka, op. cit. p.94.

94. Michael Attaliates, *Historia*, *C.S.H.B.* p. 302; Joannes Scylitzes, *Historia*, *C.S.H.B.* p. 741.

95. Срв. supra, p. 182.

96. Anna Comnena, *Alexiad*, *C.S.H.B.* lib. v, cap. 3, p. 232. Павликянските части били командвани от Ксант и Кулион (срв. Chalandon, op. cit. pp. 76 et seq.). Интересно е да се отбележи, че сборът от различни по етнически състав военни отряди, който съставял армията на Алексий, включвал и

голям брой войници от Англия, които емигрирали във Византия след нашествието в Англия на Вилхелм I Завоевател. (Виж E. A. Freeman, *The History of the Norman Conquest of England*, Oxford, 1871, vol. IV, p.628.) Така англите воювали рамо до рамо с павликяните от Тракия.

Уилям Апулски дава интересна информация, отнасяща се до тези павликяни, които се сражавали под знамената на Алексий: той казва, че те правели кръстен знак с един пръст. („et fronti digito signum crucis imprimit uno'): Gesta Roberti Wiscardi: *M.G.H.Ss.* vol. IX, p.248.

97. Виж Spinka, op. cit. p.95. Тази грешка прави и такъв авторитет в богомилството като Иванов (op. cit. p. 31.)

98. За допълнителни детайли виж Anna Comnena, *Alexiad*, lib. vi. cap. 2, pp. 272 et seq.

99. Срв. supra, p. 189.

100. Хронологията на тези събития е изследвана от Chalandon (op. cit. pp. 105–6).

101. *Alexiad*, lib. VI, cap. 4, pp. 279–80.

102. Точното географско местоположение на Белятово не е известно. Jireček (op. cit. p. 209) и Chalandon (op. cit. p. 107, n. I) поставят тази крепост в Стара планина, на север от Филипопол.

103. Виж Chalandon, op. cit. pp. 107 et seq.; Spinka, op. cit. p. 95.

104. Иречек неправилно приписва на богомилите бунта през 1084–6 г.: „dleichzeitig erhoben sich die Bogomilen und besezen ... das Bergschloss Beljatovo...und brandschatzten von da aus ganz Thrakien'. (Ibid.) Иванов (op. cit. p. 31) прави същата грешка. Използването на военна сила е в пълно несъответствие с това, което знаем за богомилската нравственост.

105. Παρακειται... τη οχθη τουτου πολλαι και μεγαλαι πολεις, εκ πασης γλωσσης συνηγμενον εχουσαι πληθος, και οπλιτικον ου μικρον αποτρεφουσαι. *(Historia*, p. 204.)

106. Василевски (op.cit. pp. 150 et seq.) изказва хипотезата, че между печенеги и павликяни във Филипопол е съществувала близост във вярванията и обичаите, дължаща се на общото манихейско наследие. Според него манихейските вярвания се били разпространили сред печенегите посредством куманите, които живеели през X в. в близост до Хорасан и Туркестан – страни, завзети по това време от турски манихеи. В подкрепа на тази хипотеза Иванов (op. cit. pp. 19–20) прибавя свидетелството на арабски източник, според който първоначалната религия на печенегите била „зороастрийският дуализъм"; все пак по-късно някои от тях станали мюсюлмани, борили се против останалите дуалистически племена и ги принудили да приемат исляма.

Тази теория не може да се разглежда като доказана, понеже свидетелството, приведено в нейна подкрепа, е изведено от неясен и недостатъчно сигурен източник. Чаландън описва хипотезата на Василевски като „по-остроумна, отколкото вярна" (op. cit. p. 104, n. I).

107. Виж Jireček, op. cit. p. 209; Chalandon, op. cit. pp. 134–4.

108. Срв. infra, p. 223.

109. Виж Chalandon, op. cit. pp. 309 et seq.; L. Oeconomos, *La Vie religieuse*

dans l'Empire Byzantin au temps des Comnenes et des Anges (Paris, 1918), pp. 48–9.

110. *Alexiad, C.S.H.B.* lib. XIV, cap. 8, vol. II, pp. 300–1

111. Преглед на този персонаж, важен за Византийската църква в началото на XII в., можем да намерим у Т. Успенски, *Богословское и философское движение в Византии XI и XII веков, Zh.M.N.P.* (September, 1891), vol. CCLXXVII, pp. 145–7.

112. *Alexiad*, ibid. p. 301; Dawes's tr. p. 386.

113. Кулеон е командвал павликянския отряд в армията на Алексий през 1081 г. Срв. supra, p. 190, n. 4.

114. Alexiad, *C.S.H.B.* lib. XIV, caps. 8–9, vol. n, pp. 301–6; Dawes's tr. pp. 386–9.

115. Виж infra, pp. 203 et seq.

116. Ibid. p. 351.

117. Две писма от Теофилакт Охридски, отправени до Адриан, брат на Алексий Комнин, и до Никифор Вриин, зет на императора, все пак намекват за богомилите *(Epistolae a J. Meursio editae, P.G.* vol. CXXVI, cols. 441–52, 453–60). Той им се оплаква заради някой си Лазар, който недоволствайки срещу него, подстрекавал жителите на Охрид срещу архиепископа си. Този човек бил отишъл и в други райони на Македония и се опитвал „с голямо усърдие“ (λιαν επιμελῶς) да събере всички ония, които таели негодование срещу Теофилакт, особено всички, които били осъдени заради ерес или затворени заради друго престъпление. Той успял да открие голям брой негодуващи (ευρων...πολλους τοιουτους). В паметта на поколенията ще остане, че Пелагония или районът на Битоля по това време е бил средище на богомилската ерес.

118. *Epistolae a J. Lamio editae*, ibid. col. 529. Cf. Ps. IXXX. 12–16.

119. Lib. XV, caps. 8–10, pp. 350–64.

120. Tit. 27, *P.G.* vol. CXXX, cols. 1289–1332. Една малко различна версия на Зигавиновата работа върху богомилството беше публикувана от Ficker (op. cit. pp. 89–111) под заглавието: *Euthymii Zigabeni de haeresi Bogomilorum narratio*.

121. Датата на процеса срещу богомилите във Византия е разгледана в Приложение III.

122. *Alexiad*, lib. XV, cap. 8, pp. 350–1.

123. Ана Комнина все пак отбелязва, че „сектата вроятно е съществувала и по времето на баща й, но тайно.“

124. Както показахме (виж supra, pp. 114–15) терминът „манихейски“ е използван от Теофилакт в смисъл на „масалянски“; Ана, напротив, го употребява като синоним на павликянски.

Ана твърди, че богомилите съчетали „безбожието“ (δυσσεβεια) на павликяните и „безсрамието“ (βδελυρια) на масаляните. Това, че тя използва тези понятия има определено значение: δυσσεβεια (или ασεβεια) имала за византийците подсмисъл, подсказващ за учение противно на църковното. (виж J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire*, pp. 84, 89; 120, 153) ; докато βδελυρια означавало преди всичко безнравственост. Това разграничаване илюстрира факта, че богомилите са извели повечето от своите доктрини от павликянството и във висока степен са взаимствали етическото си учение и социално поведение от масаляните. Това в известна степен потвърждава мнението на Г. Бруклер, че богомилите „може да се каже, са били павликяни по догма и масаляни по нравственост.“ (Anna Comnena, Oxford, 1929, p. 339).

125. Срв. supra, p. 121

126. *Alexiad*, ibid. p. 351. Dawes’s tr. p. 412.

127. Зигавин пише: „те се обличат по маниера на монасите, носят облеклото като примамка... и по този начин избягват подозрение и чрез тяхната елейна реч впръскват отровата си в ушите на онези, които ги слушат“ (Pan. Dog., *P.G.* vol. CXXX, cap. 24, col. 1320.)

128. *Alexiad*, ibid. pp. 351–2.

129. Pan. Dog. col. 1289.

130. *Epitome historiarum*, l. XVIII, c. 23, *C.S.H.B.* vol. III, p.743.

131. *Annales*, pars IV, *C.S.H.B.* p. 621.

132. Срв. infra, p. 240. Г. Киприанович *(Жизнь и учение богомилов по Паноплии Евфтимия Зигабена и другим источникам*, P.O. July 1875, vol. II, p. 380, n. 2) смята, обаче, че Василиевото прозвище ιατρος е измислица и че се дължи просто на разпространеното тогава вярване, което му приписвало магически способности.

133. *Narratio*, p. III; тази цифра е потвърдена от Зонара (loc. cit.). *Panoplia Dogmatica* дава обаче „повече от четиресет години“ (ibid. col. 1332)

134. N. Kalogeras (Αλεξιος Α’ ο Κομνηνος, Ευθυμιος ο Ζιγαβηνος και οι αιρετικοι Βογομιλοι, Athenaion, Athens, 1880, vol. IX, p. 259) предполага, че Василий е бил с български произход. Чуклев (*История на българската църква*, vol. I, pp.1032–4) и Клинчаров (op. cit. p. 74) го идентифицират с безименен монах, споменат в писмо на Теофилакт Охридски, който се отрекъл от обетите си, живеел нецеломъдрено и съзаклятничел с неприятелите на архиепископа (*P.G.* vol. CXXVI, cols. 513–16). Тази теория подтикна Спинка да заяви за Василий – водачът на византийските богомили: „Той бил българин роден в Македония. [Василий] станал монах в някой от манастирите в Охридския диоцез, научил гръцки там, станал и вещ в изкуството да изцелява хора, така по-късно бил наречен *Врач*. После той напуснал манастира по неизвестни причини и се върнал към светския живот, но по-късно преминал в богомилската община като един от „съвършените“ (!)“. (Op. cit. p. 97).

Тази хипотеза, привлекателна на вид, почива върху напълно несигурно свидетелство. Идентификацията на Василий с лишения от духовен сан монах, споменат от Теофилакт, е напълно произволна; ние не знаем дори името на монаха, а и той не се обвинява в ерес. Освен това, нито Зигавин, нито Ана Комнина, нито други византийски хронисти, т.е. източниците, от които знаем за Василий, не казват ни дума относно произхода му.

135. Срв. supra, p.133.

136. Buckler, op. cit. p. 344.

137. Срв. supra, p. 135.

138. Обвиненията, за безнравствено поведение, които Ана хвърля върху последователите на Василий могат да се дължат и на объркване между богомили и масаляни; последните често били обвинявани в забранени практики (срв. supra, pp. 50, 186–7). Идентификацията на двете секти се наблюдава и по-късно (срв. infra, pp. 251 et seq.). Зигавин приема съществуването все още по отделно на двете общини.

Госпожа Бъклър (op. cit. pp. 339–44) изразява учудване от „неоправданата ненавист“ от страна на Ана Комнина и други византийски писатели от това време към богомилите и от яростните изрази, с които тя описва тези хора. Изследователката смята, че това отношение се дължи на „наличието сред богомилите на скверни и всяващи ужас обреди“, или на факта, че „под прикритието на монашеското си расо проправяли път към аристокрацията със зли намерения“. Всъщност тези хипотези са неуместни и не могат да бъдат подкрепени от никакви свидетелства. Тяхната слабост по начало се намира във факта, че авторката недооценява, че спазването на православната догма е било от върховно значение за византийците. Една богословска ерес за тях е била много по-осъдителна от обикновената безнравственост, все пак и двете явления в тяхното съзнание били често свързвани. Неприязънта на Ана най-вече е насочена към погрешното учение на богомилите, а обвиненията в безнравственост идват на второ място. Освен това отвращението на Ана към богомилите контрастира с доста по-мекото ѝ отношение към павликяните. Това може да се изясни от факта, че първите били доста по-опасни за Църквата (срв. supra, p. 196) и че много от павликяните били обърнати в Православието по времето, когато е писана Алексиада. За Ана Комнина Василий бил „архисатрап на Сатаната“, „отвратителен“, „проклет“ (*Alexiad*, lib. XV, cap. 8, p. 352; cap. 10, pp. 362, 364), а за Евтимий Зигавин – „гибелен и вреден, пълен с разврат и инструмент на всяко зло“ (Pan. Dog., *P.G.* vol. CXXX, col. 1289).

139. *Alexiad*, lib. XV, cap. 9, p. 358.

140. Срв. supra, p. 126.

141. Изглежда е имало някаква връзка между богомилството и учението на последователите на Йоан Италик, и по-специално – на монах Нил. Да се разгледат тези връзки би изисквало специално изследване върху философските движения през XII и XIII в. във Византия – задача, лежаща вън от кръгозора на настоящата работа. Виж Т. Успенски, *Богословское и философское движение*, loc. cit. passim; Chalandon, op. cit. pp. 309 et seq.; Hussey, op. cit. pp. 89 et seq.

142. *Alexiad*, lib. X, cap. I, vol. II, p. 4; Dawes's tr. p. 236.

143. *Alexiad*, lib. XV, cap. 9, p. 357.

144. Ibid. lib. XV, cap. 8, p. 354.

145. Същият трик използвал и Флавиан, патриарх Антиохийски (в края на IV в.), за да измъкне признания от водача на сирийските масаляни. Виж Georgius Cedrenus, Hist. Compend., *C.S.H.B.* vol. I, pp. 514–16.

146. „Целият свят“ явно в настоящия контекст означава Византийската империя и населението в България в частност.

147. *Alexiad*, lib. XV, cap. 8–9, pp. 352–60.

148. *Alexiad*, lib. XV, cap. 10, pp. 361–4; Dawes's tr. 417–18.

149. Ibid. cap. 9, p. 357; Dawes's tr. p. 415; срв. Pan. Dog., *P.G.* vol. CXXX, col. 1292.

150. Преди откриването и публикуването на славянските извори, отнасящи се до богомилите, надеждността на Зигавиновото свидетелство обикновено беше отхвърляна. Г. Арнолд разглежда този труд с голямо подозрение. (*Kirchen und Ketzer-Historien, Schaff hausen*, 1740, Th. I, Bd XII, cap. 3, # 2, vol. I, p. 374). Ж. Едер предлага една монография, в която се опитва да докаже, че богомилите били умишлено наклеветени от представители на Църквата, които били ревниви към тяхното голямо влияние сред народа (*Dissertatio...prodromum historiae Bogomilorum criticae exhibens*, Gottingae, 1743). Според него Византийската църква по това време била в пълен упадък и самият факт, че Зигавин е бил монах потвърждава това свидетелство: „nullam...paene auctoritatem Graeculi huius agnosco, dum *monachum* cogito; i.e. hominem superstitiosum, orthodoxitam, crudelem, credulum" (p. 8).

Още през 1712 г. И.К. Волф дава една обширна и научна монография в защита на Зигавиновия труд (*Historia Bogomilorum*). Негово основно доказателство е, че Зигавиновото свидетелство се потвърждава от по-късни хронисти, най-вече от Никита Хониат и Константин Арменопулус.

Най-новият труд по този въпрос е на Киприанович (*Жизнь и учение богомилов по Паноплии Евфимия Зигавина, P.O.* (1875), vol. II, pp.378–407, 533–72). Той отбелязва (pp. 368–8), че Зигавин, според Ана Комнина, описва богомилската ерес „точно както нечестивият... Василий я преподавал" (καθως ο ασεβης... Βασιλειος υφηγησατο) (*Alexiad*, lib. XV, cap. 9, p. 357). Това вероятно означава, че Зигавин се е консултирал с копие на Василиевото вероизповедание, записано от писар по време на беседата между Василий и Алексий Комнин. Твърде вероятно е и той да е притежавал най-малко част богомилски коментар върху Четириевангелието (срв. infra, p. 217, n. 5).

Днес проблемът за достоверността на Зигавиновото свидетелство е загубил от своята актуалност, благодарение публикуването на българските извори и най-вече на *Беседа против еретиците* и *Синодика на Цар Борил*, които потвърждават във всички по-основни точки свидетелството на *Panoplia Dogmatica*.

151. *Pan. Dog., P.G.* vol. CXXX, col. 1289.

152. Ibid. cols 1300–1

153. Κατα... Παυλικιανων, tit. 24, cols. 1189–1244; Κατα Μασαλιανῶν, tit. 26, cols. 1273–89; Κατα Βογομιλων, tit. 27, cols. 1289–1332.

154. За произхода на това име виж supra, p. 186, n. I

155. Εις πιστιν... της ληρωδιας ταυτης παραγουσι την εν τῶ κατα Λουκαν Ευαγγελιω παραβολην του οικονομου της αδικιας, τα τῶν οφειλοντων χρεη μειωσαντος. Τουτον γαρ τον Σαταναηλ ειναι, και περι τουτου γεγραφθαι την τοιαυτην παραβολην. (Ibid. col. 1296.) Срв. supra, p. 186, n. I.

156. Ibid. cols. 1293–6.

157. Нужно е да се отбележи, че богомилският възглед за Сатанаил, както е описан от Евтимий Зигавин, включва и двете престави – за паднал ангел и неправеден уредник – разпространени сред българските богомили от X в.

158. Според разказа на Зигавин, след отпадането на Сатанаил, неговото място на небето и първородството му (τα πρωτοτοκια) преминава върху неговия по-млад по рождение брат – „Синът и Словото“. (Виж Ficker, op. cit. p. 95.)

159. Дуализмът между тялото и душата на човека, символично изобразена от неспособността на Сатанаил да оживи Адамовото тяло без помощта на Отца, е изразен по твърде подобен начин в мита за сътворението на човека, приписван на богомилите от Евтимий Акмонийски. (Виж supra, p. 180.)

160. *Pan.Dog., P.G.* vol. CXXX, cap. 7, cols. 1296–7.

161. В иудео-християнския възглед Сатаната или „противникът“ е онзи, който преобръща правилните отношения и ползва методите на действие на Бога за своите зли цели. Следователно той се явява като Божи подражател.

162. Ibid. cap. 6, col. 1296.

163. Виж J.Benoist, *Histoare des Albigeois et des Vaudois*, Paris, 1691, vol. I, p. 284; Ivanov, op. cit. p. 74.

164. Най-вече в *Тивериадското езеро* (виж Иванов, op. cit. p. 304); следа от този възглед можем да открием и в *Elucidarium*, където се казва, че Бог бил сътворил дявола от Своята сянка, отразена от водите (Ibid. pp. 260, 270.).

165. Срв. Бит. 6: 2, 4.

166. *Pan. Dog.* cap. 9, col. 1305.

167. Фундаменталната антитеза между Бога на Стария Завет, непоследователен и яростен, идентифициран с твореца на света, и от друга страна Бога на Евангелието, любящ и милостив, богомилите заимствали от павликяните (срв. *Pan.Dog.* col. 1305). Тази антитеза е явно характерно дуалистична като цяло и е съществувала в гностицизма и най-вече в учението на Маркион. Виж A.Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (4 th et.; Tubingen, 1909), vol. I, pp. 243–309 и *Marcion: das Evangelium von Fremden Got* (2nd ed.; Leipzig, 1924), pp. 93–143.

168. *Pan. Dog.* cap. 10, cols. 1305–8. Богомилите базирали своето отричане на Мойсеевия Закон върху Павловата антитеза между Закона и Благодатта, която те изолирали от цялостното тяло на Павловото богословие. Зигавин казва, че за да докажат възгледите си привеждали думите на Апостола в Рим. 7:7, 9. По същия начин използва тази антитеза в учението на ап. Павел и Маркион.

169. Срв. Ис. 9: 6 (по прев. на сед. тълк.)

170. *Pan. Dog.* col. 1301.

171. Темата за изпадането на сричката *ил* от името на Сатанаил и неговото поражение от Архангел Михаил е доста често срещана в богомилската книжнина. След поражението на Сатанаил, Михаил бива разглеждан

вече като Архангел и като получил пълните права над крайната сричка *ил* за своето собствено име. Срв. българската богомилска легенда за *Тивериадското езеро*: ωтна ся ωт Сотонаила и дасть Господь и Михаилу, и о томъ нарече ся Михаилъ архангелъ, а Сотонаилъ сотона (Иванов, op. cit. p. 291) ; срв. също гръцката легенда Περι κτισεως κοσμου και νοημα ουρανιον επι της γης, отчасти вдъхновена от Богомилството (Ibid. p. 316.)

172. *Pan. Dog.* cap. 8, cols. 1301–4.

173. Срв. supra, pp. 113, 126, и infra, p. 238.

174. Този възглед бил приеман и от павликяните (виж supra, p. 40). Зигавин обвинява богомилите в неразбиране отликата между „ενυποστατου και ζῶντος Λογου“ и „απλῶς λογου προφορικου“. (Ibid. cap. 22, col. 1317.)

175. Вярването, че Логосът е влязъл в Пресветата Дева през ухото ѝ, не е специфично богомилско. Праваславните го използвали от ок. III в. като метафора, за да илюстрират изказаната от ангел на Дева Мария Божия воля. Тази метафора може да се открие както в източните, така и в западните литургични и патристически текстове. Виж податките у C.Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, vol.II, pp. 41–2.

176. Срв. Kiprianovich, log.cit. pp. 399–402.

177. Срв. supra, pp. 184–5.

178. Савелианство или модалистическо монархианство е една широко разпространена ерес на Изток и на Запад от края на II в. до края на III в. и е поголовно асоциирано с името на Савелий, който отричал различаването на Три Лица в Светата Троица. Виж H.Hagemann, *Die Romische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten* (Freiburg, 1864), pp. 129 et seq.: A. Harnack, *„Monarchianismus“*, *R.E.* vol. XIII, pp. 303–36.

179. *Pan. Dog.* caps. 2–5, cols. 1292–3.

180. Виж supra, p. 127.

181. Ibid. cap. I, col. 1292.

182. Киприанович разсъждава, че твърде индивидуалистичния и алегоричен маниер, по който богомилите тълкували Стария Завет, причинил това, те да бъдат обвинявани в отхвърлянето му в неговата пълнота (log. cit. pp. 390–5). Но това твърдение е некоректно: богомилите не били повсеместно обвинявани в отричане на целия Старозаветен канон, а само на някои части от него, по-специално на Мойсеевия Закон. (Срв. supra, p.179, n. 6). Големият еклектизъм на византийските богомили по отношение на Пророческите книги вероятно се дължи на християнско влияние. Срв. Puech, op. cit. pp. 168–72.

183. Виж supra, p. 186.

184. *Pan. Dog.* cap. 13, col. 1309.

185. Ibid. cap. 7, col. 1300.

186. Значението на водата като пластичен и пасивен принцип в творението, различен и противопоставен на Духа, който е активният принцип, както се вижда в кн. Битие 1:2: „и Дух Божий се носеше над водата“. Връзката между Сатанаил и водния елемент е една често срещана в бо-

гомилството тема. Зигавин твърди, че според богомилското вярване Сатанаил, след като се разбунтувал срещу Отца, бил изхвърлен от небето в света на водите *(Pan. Dog.* col. 1296). Същото вярване може да се открие и в *Liber Sancti Johannis*: „et transcendens, ivenit universam faciem terrae coopertam aquis." Виж Benoist, op. cit. p. 284; Иванов, op. cit. p. 74. Според богомилската легенда *Тивериадското езеро*, светът бил сътворен от Бога от елементите, които Сатанаил взел от морето; Виж Иванов, ibid. pp. 290, 304–5.

187. *Pan. Dog.* cap. 16, col. 1312.

188. *Pan. Dog.* cap. 20, col. 1316.

189. Ibid. cap. 38, col. 1325. Те претендирали, че основата на това учение е в думите на Господ Иисус Христос: „Помирявай се с противника си скоро" (Мат. 5:25).

190. Ibid. cap. 12, col.1309.

191. Ibid. cap. 16, col. 1312.

192. Ibid. cap. 17, col. 1313: „Те казват за Светото Причастие с Господното Тяло и Кръв, че е тайнство на демоните, които обитават храма."

193. Те претендират, че отричането на черквите се обосновава в Мат. 6:6 : ibid. cap. 42, col. 1328. Черквите били обиталища на демоните; смятало се, че те хвърлят жребий, за да си разпределят храмовете според ранга и силата си. Самият Сатана, според богомилите, обитавал първо Йерусалимския храм, а след разрушаването му направил свое седалище в катедралата Св. София в Константинопол. (Ibid. cap. 18, col. 1313.)

194. Ibid. caps. 14–15, cols. 1309–12.

195. Ibid. cap. II, col. 1308. Те все пак приемали като светии предците на Господ Иисус Христос, споменати в Мат. 1:1–16 и Лука 3:23–38, шестнайсетте старозаветни пророци и мъчениците иконоборци.

196. Тяхната омраза към иконите ги накарала да „назовават единсвено иконоборците православни и благоверни и най-вече Копроним". (Ibid.) Срв. supra, p. 131, n. 2.

197. Ibid. cap. 28, col. 1321; cap. 49, col. 1329.

198. Ibid. caps. 37, 39, col. 1325.

199. Ibid. cap. 23, col. 1320.

200. Ibid. cap. 22, cols. 1317–20. Богомилското учение за ϑεοτοκοι дава добър пример за езотеричния характер на богомилството, който формира едно постоянно, макар и не винаги много явно, укритие за еретическите му доктрини. Виж Puech, op. cit. pp. 161–3.

201. *Pan. Dog.* cap. 16, col. 1312.

202. Едно изследване на отношенията между ритуала на богомилите и този на катарите е извън кръгозора на настоящата книга. Повечето от трудовете върху катарите страдат от недостатъчно познаване на богомилството от страна на авторите. Много от заключенията им биха могли да се модифицират или ревизират в светлината на доказателствата, приведени от Иванов, сочещи изключителното влияние, което богомилството е упражнявало върху катарството, най-вече в сферата на ритуала (Виж в частност op. cit. pp. 113 et. seq.).

203. Виж J.Guiraud, *Le Consolamentum Cathare*, *R.Q.H.* (1904), vol. LXXV, pp. 74–112.

204. *Pan. Dog.* cap. 28, col. 1321.

205. Срв. supra, p. 135.

206. Ibid. cap. 19, cols. 1313–16.

207. Ibid. cap. 25, col. 1320.

208. Твърде вероятно е, както Киприанович смята (loc. cit. pp. 386–8), докато Зигавин е съставял тази част от *Panoplia*, да е използвал писан богомилски коментар върху Евангелие според Матея. Това може да се заключи както от многобройните цитати, които той прилага, така и от систематичния ред, в който те са оформени.

209. Срв. supra, p. 127.

210. *Pan. Dog.* caps. 28–52, cols. 1321–32.

211. Забраната за клетви изглежда е била същностна част от богомилската нравственост.

212. Ibid. cap. 30, col. 1324. Това отношение към Св. Иоан Кръстител е по-толерантно от приписваното от Козма на българските богомили. (Срв. supra, p. 129). То вероятно е още един пример за еволюирането на богомилството под влияние на Християнството.

213. Виж L. Allatius, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione* (Coloniae Agrippinae, 1648), cols. 644–53; G.Rhalles and M. Potles, Συνταγμα τῶν θειων... κανονων, vol. V, pp, 77–80; срв. F. Chalandon, *Jean II Comnene et Manuel Ier Comnene* (Paris, 1912), p. 23.

214. Докато допуска възможно влияние откъм масалянството върху Константин Хризомал, Пеш разглежда учението му за гражданското неподчинение като богомилско по характер (op. cit. pp. 137, 275). Хипотезата изглежда изкушаваща, но доказателствения материал е по-скоро неубедителен.

215. Виж Allatius, ibid. cols. 671–8; J.D.Mansi, *Sacrorum conciliorum....collectio*, vol. XXI, cols. 583–90; D.Farlatus, *Illyricum sacrum* (Venetiis, 1817), vol. VII, p.354; *Acta et diplomata res Albaniae....illustrantia*, vol. I, no. 85, p. 29; Chalandon, op. cit. p. 635. За имената на епархиите на двамата еретически епископа виж A.Papadopoulos-Kerameus, Βογομιλικα, V.V. (1895), vol. II, pp. 720–3.

216. Виж Allatius, op. cit. cols. 678–81; A.Banduri, *Imperium Orientale* (Venetiis, 1729), p. 635.

217. Виж Joannes Cinnamus, *Historiae*, lib. II, *C.S.H.B.* pp. 63–6; Nicetas Choniates, *De Manuele Comneno*, lib. II, *C.S.H.B.* p. 107; Nicholas of Methone, *Orationes*, ed. A.K.Demetrakopoulos, Εκκλ. Βιβλιοθηκη (Leipzig, 1866), p. 267; Eustathius of Thessalonica, *Manuelis Comneni laudatio funebris*, cap. 36, *P.G.* vol. CXXXV, col. 1000; Allatius, ibid. cols. 681–3.

218. Виж Cinnamus, op. cit. pp. 63–6; Nicetas Choniates, op. cit. p. 107; Allatius, op. cit. cols. 683–9.

219. Виж Chalandon, op. cit. pp. 635–9.

220. Срв. supra, pp. 177 et seq. Мала Азия оставала център на богомилството и в следващите години. В началото на XIII в., Герман II, патриарх Ни-

кейски (1222–40 г.), написал полемически труд срещу богомилите в Никея : *In exaltationem venerandae crucis et contra Bogomilos*. (*P.G.* vol. CXL, cols. 621–44.)

221. Срв. infra, pp. 241, 254.

222. Житіе и жизнь преподобнаго отца нашего Иларіона, епископа мегленскаго, въ немже и како пренесень бьість въ преславный градъ Трьновъ, съписано Еvфиміемь патріархомъ Трьновскыимь. Документът беше издаден от Dj.Danicic в *Starine* (Zagreb, 1869), vol. I, pp. 65–85 and by Е. Калужниацки, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius*: *Leben Hilarions, Bischofs von Moglen* (Vienna, 1901), pp. 27–58. Калужниацки споменава не по-малко от дванайсет ръкописа на този труд (op. cit. pp. C–CXX). Авторът на *Житието на Св. Иларион* заемал патриаршеския трон на България от октомври 1376 до към 1402 г. Неговият живот и дейност бяха изследвани от В.С. Киселков, *Патриархъ Евтимий (животъ и обществена дейность)*, *B.I.B.* (1929), vol. III, pp. 142–77.

223. Виж Spinka, op. cit. p. 99.

224. Калужниацки, op. cit. p. 33.

225. Срв. supra, pp. 31–2, 189

226. Срв. supra, p. 189.

227. Гилферинг, в частност, идентифицирайки повече или по-малко тези еретици като „арменци“, очерта едно неправилно заключение, че „през XII в. богомилите са формирали мнозинството от населението на Мъгленската епархия“ (op. cit. vol. I, p. 227).

228. Op. cit. Rad, vol. VII, p. 119.

229. Калужниацки, op. cit. p. 34.

230. Срв. supra, p. 121.

231. На лице е космологически дуализъм, вярването, че Дева Мария е Небесният Йерусалим, отричането на Стария Завет и Мойсеевия Закон, докетската космология, ненавист към Кръста, широка употреба на Писанието за екзегетически цели, претенцията, че следват апостолската традиция.

232. *Pan.Dog.* tit. 24, *P.G.* vol. CXXX, 1200 et seq.

233. Това обръщане било постигнато не без трудности, особено в случая с монофизитите, които се опитали да убият Св. Иларион и успели да го пребият с камъни почти до смърт (Калужниацки, op. cit. pp. 42–3). Твърде дългото опровержение на монофизитските доктрини (ibid. pp. 43–51) е заимствано от *Adversus Armenios* на Евтимий Зигавин *(Pan. Dog.* tit.23, *P.G.* vol. CXXX, cols. 1173–89).

234. Калужниацки, op. cit. pp. 52–3.

235. Срв. supra, pp. 219–22.

236. Нечьстивыя же и скврънныя богѡмилскыя ереси поклѡнникы, еликы благочьстіа приемашѫ сѣмя божій архіерей видѣ, въся съчета къ православныих стадоу, еликы же непокорнѣ належѫщѫ оусмотри, различными изгнаніи и заточенми ѡт благочѣстиваго потрѣби стада. (Ibid. p. 54)

237. По-късната традиция асоциира Св. Иларион изключително с борбата срещу богомилството. В един български документ от XV или XIV в., цитиран от Иванов (op. cit. p.35), той е назован „воинъ на богъмили“.

238. Двата ръкописа са всеобщо известни като „Carcassonne MS.“ и „Vienna codex“. Първият е издаден от J. Benoist, *Histoire des Albigeois et des Vaudois*, Paris, 1691, vol. I, pp. 283–96, а вторият от I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, München, 1890, vol. II, pp. 85–92. Най-добрият съвременен превод е на R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig und Berlin, 1929, pp. 297–311, където трудът е озаглавен: *Interrogatio Iohannis et apostoli et evangelistae in cena secreta regni celorum de ordinatione mundi istus et de principe et de Adam.*

239. Op. cit. pp. 60–87.

240. Виж infra, pp. 242–3.

241. Терминът „Сатана“ (Sathanas), който срещаме често в *Тайната книга*, е показателен. Не изглежда българските богомили от X в. да са го използвали. Името „дявол“, често споменавано от Козма, е било приетото по това време. От друга страна, епитетът „Сатана“ бил използван от византийските богомили през XII и XIII в. Вероятно широката употреба на името и представата за Сатаната първо да са се появили сред византийските богомили. Сатаната бил разбиран като Сатанаил, лишен от последната сричка на името си, поради това че бил победен от Христос. Следователно това разбиране е преминало в българските богомили, където изместило старото име „дявол“.

242. Срв. supra, p. 208.

243. Идентификацията на Сатаната с „неправеден ученик“ е типично богомилска. Срв. supra, pp. 123, 207.

244. Енох, бащата на Метуселах (Бит. 5:18–24; Евр. 11:5) изглежда е заемал видно място в богомилската митология. Славянската версия на апокрифната *Книга на Енох* (trans. W. R. Morfill, Oxford, 1896) е повлияла, както доказва Иванов (op. cit. p. 72), върху композицията на *Тайната Книга*.

245. Срв. „Nazarius... dixit, quod B. Virgo fuit Angelus“ (infra, p. 242).

246. Срв. supra, p. 211.

247. Reitzenstein, op. cit. pp. 308–9. Отделно от кратките податки на Евтимий Акмонийски и *Синодика на цар Борил* за това, че богомилите отхвърлят Възкресението на тялото (срв. supra, pp. 181–2, и infra, p. 241) и описанието на Евтимий Зигавин за влизането на ϑεοτοκοι в Царството Божие (срв. supra, p. 215), това е единствения известен преглед върху богомилската есхатология. Пеш вероятно е прав като смята, че есхатологията винаги остава сравнително недоразвита част в богомилското учение (op. cit. pp. 211–13).

248. Theod. Balsamon, *Photii Patriarchae Constantinopolitani Nomocanon*, tit. X, cap. 8, в G. Voellus и H. Justellus, *Bibliotheca Juris Canonici Veteris* (Lutetiae, 1661), vol. II, p. 1042. Валсамон написал своя коментар върху Номоканона в последната трета на XII в., обаче неговите сведения за богомилството би трябвало да датират преди 1186 г., когато византийското господство в България отивало към своя край.

249. Срв. supra, pp. 156 et seq.

250. Виж Приложение IV.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ШЕСТА ГЛАВА

1. Сред непосредствените причини за българското въстанието от 1186 г. били налозите въведени от византийските власти, за да подсигурят пари за сватбените тържества на император Исак II Ангел. Виж K. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, p. 225.

2. Виж Jireček, ibid. pp. 226, 239.

3. Ibid. p. 230.

4. Виж A. Theiner, *Vetera monumenta Slavorum meridionalium*... (Rome, 1863), vol. I, p. 41.

5. Мнението на Иречек, че богомилите са играли важна роля в Асеновото въстание (op. cit. pp. 24–26) не може да бъде доказано и се основава на същото объркване между богомили и павликяни, както и когато разглежда положението през XI в. (сравни supra, p. 192, n. 3)

6. Виж supra, pp. 193–5.

7. Nicetas Choniates, *Historia*, *C.S.H.B.* p. 527.

8. От прегледа на Никита личи, че те са били монофизити: това се извежда от името им „арменци" (във Византия поголовно монофизитите били наричани така), те употребявали безквасен хляб и отричали образите. В Тракия е имало монофизитски колонии от средата на IX в. (срв. supra, p. 60) и Ана Комнина ги споменава във Филипопол. Тези „арменци" обаче ще да са включвали и известен брой павликяни, защото 60 години по-късно павликяните от Филипопол отново отворили вратите на града за враговете на Империята.

9. Виж, Д. Е. Такела, *Некогашнить павликяни и сегашните католици въ Пловдивско*, *S.N.U.* (1894), vol. XI, pp. 107–8.

10. *La Conquête de Constantinople*, editee et traduite par E. Faral, t. II (1203–7), (Paris, 1939), p. 210. Като резултат от контакта на кръстоносците с балканските павликяни, названията „попликани", „пополикани" и т.н. също били използвани от средата на XII в. за означаване на френските и английски катари. Виж Schmidt, op. cit. vol. II, pp. 280–1; S.Runciman, *The Medival Manichee*, pp. 121–3

11. Все пак твърдението на Погодин, което Клинчаров преповтаря (op. cit. p.125), че „Филипопол бил предаден на Калоян чрез местните богомили" *(История Болгарии*, p. 82) е некоректен и също се дължи на неспособността да се направи разлика между богомили и павликяни.

12. Срв. supra, pp.149–51.

13. Калояновият бунт срещу Византийската църква го накарал да потърси признаване на властта си от Рим. Продължителните отношения между Калоян и папа Инокентий довели до удостояване на българския владетел с палиум (1203 г.) и коронясването му от папския легат в Търново (1204). Все пак тази временна уния с Рим, основана единствено на политически мотиви, нямала особени последствия в България. Виж Спинка, op.cit. pp. 102–6.

14. Срв. supra, p.137.

15. Срв. supra, p. 157.

16. Виж A.Luchaire, *Innocent III et la Croisade des Albigeois* (Paris, 1905), pp. 115 et seq.

17. Виж М. С. Дринов, *Исторически прьгледъ на българската църква*, p. 83; М. Г. Попруженко, *Синодик царя Бориса*, *I.R.A.I.K.* (1900), vol. v, Supplement, pp. 67–8.

18. Виж *Chronicon Alberici monachi*, *M.G.H.*, vol. XXIII, p. 886, ad an. 1206.

19. Ръкописът на *Синодика* е издаван на три пъти от М.Г. Попруженко: (1) Синодик царя Бориса или Борила, *I.R.A.I.K.* (Odessa, 1896), vol. II, Supplement, pp. 1–82; (2) Синодик царя Бориса (Odessa, 1897); (3) Синодик царя Борила (Sofia, 1928) (Български Старини, vol. VIII). За това издание са използвани по-ранните копия на Палаузов и Дринов. То е найкритическо и пълно, съдържа и исторически преглед на ръкописа (pp. XIX -XXVII).

Виж анализа на *Синодика* от Попруженко в *I.R.A.I.K.* (1900), vol. v, Supplement, pp. 1–175. Принципните недостатъци на тази все пак добра работа е погрешното изтъкване на отлика между богомилите и другите анатемосани в *Синодика* секти. Авторът прави и неоправдани заключения относно нравствеността на богомилите. Някои важни положения в Синодика са изследвани от Т. Флорински (*К вопросу о богомилах*, *S.L.*, St Petersburg, 1883, pp. 33–40).

20. *Синодикът* по издание на Попруженко, 1928, pp. 77–80. Следващите справки са дадени по това издание.

21. Повелъ благочьстивыи царь Борил прѣписати съборникь ѡт гръчьскаго на блъгарскыи свои языкь. (Synodicon, p. 80)

22. Прѣжде бо царства его никтоже инь сътвори православныи съи съборъ. (Ibid. pp. 80–2)

23. Срв. F. Dvornik, *The Authority of the State in the Oecumenical Councils*, *The Christian East* (London, 1933), vol. XIV, no. 3, pp. 95–108.

24. Уловката, която се приписва на Борил, довела до изповядване от страна на богомилите, вече била приложена от Алексий Комнин и Флавиан Антиохийски (срв. supra, p. 203, n.2). Изкушаващо е да се обясни донякъде неоправданата лекота, с която Борил изобличава богомилите, като опит за съзнателно напомняне за славните предци на по-късните съставители на *Синодика*.

25. Виж Приложение IV.

26. Някои учени, включително и Иречек, приемат податките за Борил в биографията на Стефан Неманя, писани от сина му Стефан Първовенчани, за напълно обективни, а именно, че Борил започнал ужасно гонение срещу богомилите, воден от решенията на Търновския Събор: „Неговата душа намери сладко удоволствие, като проливаше кръвта на народа си; той уби безчетно много хора, като че искаше да разруши земята и морето“. (Шафарик, *Pamatky Dievniho Pisemnictvi Jihoslovanuv*, Prague, 1873, p.22.) Тази податка обаче не може да бъде потвърдена. Борил е имал много политически врагове, които постоянно се стремели да го свалят от властта и вероятно той е прибягвал понякога до драстични политически репресии. Нямаме обаче свидетелство за „Blutige Bogomilenverfolgung“ приписвано му от Иречек (op.cit. p. 246, n. 27). Точно толкова неоправдано е твърдението на Д. Мишев, че след Събора в

Търново „е бил установен един вид инквизиция“ *(The Bulgarians in the Past*, Lausanne, 1919, p. 82), която Клинчаров дори описва като „кървава“ (op.cit. pp.141–2).

Благоев пък допуска противоположната грешка. Той смята, че богомилството е една въображаема характеристика, свързвана от Борил с неговите политически врагове. *(Беседа на Презвитер Козма против богомилите*, *G.S.U.*, 1923, vol. XVIII, pp. 43–4.) Възгледът на Благоев за богомилството е опорочен поради пълната некомпетентност на автора за естеството на ереста и поради неговото прекомерно желание да търси чисто политически мотиви във всяко религиозно движение на Балканите през Средновековието.

27. *Synodicon*, p. 44. Козма просто ги нарича еретици (виж supra, p. 119), а житиеписецът на Св. Иларион – богѡмилскыя ереси поклѡнникы. (Срв. supra, p. 225, n. 4.)

28. Ibid. p. 42.

29. Срв. supra, p. 189.

30. Срв. supra, pp. 112, 198.

31. *Synodicon*, pp. 44–8.

32. Ibid. p.44.

33. Срв.supra, p. 123.

34. Срв. supra, p. 210.

35. *Synodicon*, p. 44.

36. Срв. supra, pp. 208–9.

37. *Synodicon*, p. 46.

38. Срв. supra, pp. 215–16.

39. Василіа врача иже въ Кѡнстантінѣ градѣ въсѣавшаго сіѫ тръокааннѫя богомилскѫя ересь при Алеξи православнѣмь цари Комнинѣ, анафема. (*Synodicon*, p. 48.)

40. Срв.supra, p. 145.

41. Алеξандра ковача, Авдина же и Фѡтина, Афригіа и Мѡѵсеа богомила... Петра кападокіискаго, дѣдца срѣдечьскаго, Лоукѫ же и Манделеа радоболскаго, анафема. (Ibid. p. 68.)

42. Значението на Петровото наименование „дедец“ е разгледано подолу (pp. 242–5)

43. Ibid. pp. 44–6.

44. Срв. supra, pp. 49–50.

45. Срв. supra, pp. 208, 213–14.

46. Срв. supra, pp. 114–15, 128, 136–7, 222.

47. *Epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos* (Ficker, *Die Phundagiagiten*, p. 116).

48. Срв. supra, p. 164, n.3.

49. Срв. infra, p. 254.

50. *Synodicon*, p. 70.

51. Виж Б. Мелиорански, *К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV веке*: Στεφανος: Sbornik statey v chest’ F. F. Sokolova (St Petersburg, 1895), pp. 62–72. Срв. supra, p. 83, n. I.

52. Срв. supra, p. 182, n. I.

53. *Synodicon*, p. 46.

54. Срв. supra, pp. 135, 217.

55. *Synodicon*, p. 42.

56. Срв. supra, pp. 182–3.

57. Свидетелството на Псел, че тракийските евхити от XI в. излишествали в нощни оргии, както видяхме, не може да бъде приписано на богомилите.

58. Срв. supra, p. 240. Срв. Флорински, op. cit. pp. 33–40.

59. Виж J. Benoist, *Histoire des Albigeois et des Vaudois*, vol. I, p. 296.

60. Op. cit. pp.65–72.

61. *Summa de Catharis et Leonistis* : Martene et Durand, Thesaurus novus anecdotorum, vol. v, cols. 1773–4. Срв. Moneta of Cremona *(Adversus Catharos et Valdenses*, ed. T.A. Ricchinius, Rome, 1743, lib. III, cap. II, p. 233) : „Sclavi... dicunt, quod Deus pater justorum tres Angelos misit in mundum: Unus ex eis formam mulieris accepit in mundo isto; et hic dictus est Maria. Alii vero duo viriles formas sumpserunt, scilicet Christus et Johannes Evangelista.“

62. Ibid. col. 1775.

63. Срв. supra, p. 156.

64. Срв. supra, pp. 199, 238.

65. Срв. supra, pp. 157 et seq.

66. Виж P. Limborch, *Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae* (Amstelodami, 1692), p. 126: „ordinem sive sectam.“

67. Виж Schmidt, op. cit. vol. II, pp. 139–50.

68. Schmidt, ibid. p. 142.

69. Виж Рацки, *Rad*, VII, pp. 163 et seq.

70. Ibid. p. 184.

71. Синодикът първо бе публикуван от Н. Палаузов през 1855 г. *(Vremennik Imperatorskogo Moskovskogo Obshchestva Istorii I Drevnostey Rossiyskikh*, vol. XXI, Moscow), но в непълен вид, несъдържащ податката за „дедеца на Средец.“ Рацки, който познава *Синодика* само в това издание, остава в неведение за това важно свидетелство, открито за първи път от Флорински през 1883 г. (Срв. supra, p. 235, n. I.)

72. Виж Schmidt, ibid.; Рацки, ibid.

73. Виж Schmidt, ibid, pp. 144–5; Рацки, loc. cit. p.185.

74. *Notitia conciliabuli apud S. Felicem de Caraman, sub Papa haereticorum Niquinta celebrati*, in M.Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, Paris, 1806, vol. XIV, pp. 448–50.

75. Op. cit. vol. II, pp. 146–7.

76. *Epistolae Gervasii Praemonstratensis Abbatis*, ep. CXXIX: in C. L. Hugo, *Sacrae Antiquitatis Monumenta*, vol. I, p. 116.

77. Най-вече от Ф. Леге *(Western Manichaeism and the Turfan Discoveries, J.R.A.S.* 1913, p. 73), който твърди, че цяла Южна Европа е била разделена на манихейски диоцези, чиито епископи били лоялни към манихейския папа, намиращ се в България.

78. Ibid. pp. 145–50. Cf. J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age* (Paris, 1935), vol. I, pp. 232–4.

79. Op. cit. Rad, vol. X, pp. 185–6.

80. *Synodicon*, p. 44.

81. Срв. supra, p. 67, n. I.

82. Това е мнение на Puech (op. cit. p. 344, n. I).

83. Срв. supra, p. 95.

84. Виж М.Г. Попруженко, *Синодик царя Бориса*, *I.R.A.I.K.* (1900), vol. V, Supplement, pp. 168–9; М. С. Дринов, *Южные славяне и Византия*, pp. 74–5; P. Kemp, *Healing Ritual*, pp. 159–78.

85. *Synodicon*, p. 74.

86. Loq. cit. pp. 169–70.

87. Срв. supra, p. 234.

88. Loq. cit. pp. 164–6.

89. *Синодик за Неделя Православна* (първата неделя от Великия пост) е издаден от Т. Успенски (*Zapiski imperatorskogo novorossiyskogo Universiteta*, Odessa, 1893, vol. LIX, pp. 407–502). Този превод е основан на оригинален документ, съставен след VII Вселенски Събор и е насочен срещу иконоборците, но е разширен през XI в. Членовете, отнасящи се до богомилството, били прибавени по заповед на Алексий Комнин. Някои клаузи били добавяни и през XIII и XIV в. Виж статията на А. Петровски, „*Анафема*" в Pravoslavnaya Bogoslovskaya Entsiklopediya (ed. by А. П. Лопухин; St Peterburg, 1900), vol. I, pp. 679–700.

Друг византийски документ, подобен по форма на *Синодика на цар Борил*, е колекция от формули за отричане, предназначени за онези богомили, които са приети в Църквата. Този документ, който се датира към управлението на Йоан Комнин, бе публикуван от Л. Талоци, *Beitrage zur Kenntniss der Bogomilenlehre*, Wiss. Mitt. Bosn. Herz. Vienna, 1895, vol. III, pp. 360–71) под заглавие: Τους απο της μυσαρας αιρεσεως τῶν Πογομιλων τη αγιωτατη του Θεου μεγαλη εκκλησια προσερχομενους απο Μανιχαιων και αυτους καταγομενους και χειρονας τουτων οντας, χρη προσδεχεσθαι ουτως.

90. Виж Попруженко, loc. cit. p. 112.

91. Хипотезата на Попруженко се основава на изследването на един арабски ръкопис на *Panoplia* в Хилендарския манастир в Атон; ръкопис, съдържащ известен брой българизми. (ibid. pp. 113–15).

92. Виж Jireček, op. cit. pp. 248–62; Погодин, op. cit.pp. 85–93; Спинка, op. cit. pp. 109–13.

93. Виж A. Theiner, *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia* (Romae, 1859–60), vol. I, p. 160: „Perfidus...Assanus... receptat in terra sua hereticos et defensat, quibus tota terra ipsa infecta dicitur et repleta."

94. Срв. една различна интерпретация у Пеш (op. cit. pp. 292–303), който обяснява постепенната замяна на павликянството от масалянството като основополагащ източник на богомилството, отчасти поради субективните впечатления и стереотипни мнения на средновековните ересиолози, отчасти поради вероятния факт, че те нямали прецизна информация за масалянството и също били склонни да приписват на масаляните доктрини, които срещали у богомилството. Аргументите на Пеш

нямат особена стойност, но, както ми изглежда, те всъщност не объркват съвкупното свидетелство на източниците, които твърде натрапчиво сочат за засилващо се влияние на някои масалянски постановки у богомилството.

95. Виж Jireček, op. cit. pp. 263–96; Спинка, op. cit. pp. 113–16.

96. Виж К. Радченко, *Религиозное и литературное движение в Болгарии в епоху перед турецким завоеваниемъ Universitetskie Izvestiya* (Kiev, 1898), pp. 29–46.

97. Изложение на исихасткото учение от XIV в. естествено стои вън от кръгозора на тази работа. Историческите връзки на исихазма с богомилството ще бъдат отбелязани в следващите страници. Имаме няколко задоволителни труда върху исихазма; западните писатели са колебливи в мнението си по този въпрос. M. Jugie в статиите си [*Palamas* и *Palamite (Controverse)* в *D.T.C.* vol. XI] дава най-добрия исторически преглед на исихазма, но е твърде субективен в прекалената си пристрастност срещу Св. Григорий Палама. К. Радченко *Религиозное и литературное движение в Болгарии* (loc. cit.) дава едно добро историческо въведение за исихазма, но е твърде неадекватно от богословска гледна точка. Най-добрият преглед на исихастките доктрини имаме у Фр. Б. Кривошеин (*Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы*, Athos, 1935. Seminarium Kondakovianum, Prague, 1936, vol. VIII; Engl. tr. Eastern Churches Quarterly, 1938, vol. III, nos. 1–4) и у архимандрит С. Керн (*Les elements de la theologie de Gregoire Palamas*, *Irenikon*, Chevetogne, 1947, vol. XX, pts 1–2).

98. Виж M. Jugie, *Palamite (Controverse)*, *D.T.C.* vol. XI

99. Варлаам озаглавил полемическия си труд срещу исихастите, около 1337 г. Κατα Μασσαλιανῶν (виж Jugie, loc. cit. cols. 1738, 1779). Григора пише срещу Св. Григорий Палама и неговите последователи: κακιαν αλλην επι κακια προσεπεδαψιλευσαντο πολυειδη και πολυμορφον. Τινα δη ταυτην; την τῶν Ευχιτῶν δηλαδη και Μασαλιανῶν. (*Historiae Byzantinae*, I. XXXII; *C.S.H.B.* vol. III, p. 396.) На някои места той идентифицира масаляните с богомилите (срв. infra, p. 254.)

100. *Homilia* XXXV, *In... Domini transformationem*, *P.G.* vol. CLI, col. 448.

101. Виж Krivoshein, op. cit.

102 *Hist. Byzantinae*, *C.S.H.B.* vol. II, pp. 714, 718–20, 876.

103. Житіе и жизнь преподобнаго ѡтца нашегѡ Феодосія, иже въ Терновѣ постничествовавшегося, ed O.Bodyansky, *Chtenya v imperatorskomobshchestve istorii I drevnostey rossiyskikh pri Moskovskom universitete* (Moscow, 1860), vol. I.

104. *Житието на Св. Теодосий*, p. 6.

105. Ibid.

106. Според Никифор Григора, Константинополският патриарх Калист, който по това време живеел в Света Гора и сам по-късно бил обвинен в масалянство, твърдял, че бил открил монаси на Атон, които изхвърляли на бунището образите на нашия Господ и на светиите (op. cit. vol III, p. 543). Все пак свидетелството на Григора по този въпрос е малко съмнително, поради антиисихастките му убеждения и желанието му

да дискредитира един от водещите тогава исихасти – патриарх Калист. Освен това, не е правдоподобно едно такова отношение към иконите да е получило голяма подкрепа в Атон.

107. На основата на единственото свидетелство от Никифор Григора, някой може да се изкуши да смята, че тези еретически учения са били просто исихастките възгледи на атонските монаси и да припише тяхното осъждане като масалянски поради антиисихасткия уклон на Григора. Все пак свидетелството на *Житието на Св. Теодосий Търновски* предотвратява една такава интерпретация, защото там тези учения ясно и точно са определени в текста като масалянски или богомилски; житиеписецът, който явно е бил поддръжник на исихастите, никога не би объркал исихазма с масалянството.

108. *Житието на Св. Теодосий*, p. 6; Nicephorus Gregoras, op. cit. vol. II, pp. 718–20; cf. F. Miklosich and J.Muler, *Acta Patriarchatus* (Vindobonae, 1860), vol. I, pp. 296–300. Cf. *Bishop Porfiry* (Успенски), *Истории Афона*. Часть III: Афон монашеский, отд.2 (St Petesburg, 1892), pp. 274–82.

109. Miklosich и Muler, ibid.

110. Nicephorus Gregoras, op. cit. vol. III, pp. 260–1.

111. Ibid. vol. III, pp. 532–46.

112. Виж M.Jugie, *Palamite (Controverse)*, loc. cit. cols. 1790–2.

113. Виж Радченко, loc. cit. pp.169 et seq. Макар, че на Търновския патриарх била гарантирана през 1235 г. автокефалия, фактически той си оставал под властта на Вселенския престол.

114. *Житието на Св. Теодосий*, pp. 3–5.

115. Българският патриарх се опитвал да отстоява пълната си независимост от патриарх Калист. Св. Теодосий, от друга страна, бил в съюз с Калист, поради тяхната обща преданост към учителя им Св. Григорий Синаит и поради тяхната водеща роля в исихасткото движение. За борбата между Калист и българския патриарх виж Радченко, loc. cit. pp.180–4; В.Н. Златарски, *Geschichte der Bulgaren*, pp.171–2; Spinka, op. cit. pp. 117–18.

116. *Житието на Св. Теодосий Търновски като исторически паметникъ* (София, 1926), pp.i–lii

117. Виж Погодин, op.cit. pp.106–13.

118. Срв. известното признание на биографа на Св. Теодосий Търновски: Скудни бо оубω бяху тогда во странахъ болгарскихъ, иже добродьтелъ проходящіи (op.cit. p. 3).

119 Виж Радченко, loc. cit. pp. 205–6.

120. Виж F.Miklosich and J. Muller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, vol. I, p.59: ο ... δε παπας Γαριανος ηλθεν εις τους Πατερινους, και εδωκαν αυτον υπερπυρα πεντηκοντα και αλογον, και εγενετο εις μετ’ αυτους. Garianus was acquitted.

121. *Gregorii Palamae Encomium*, P.G. vol. CLI, col. 562.

122. Срв. M.Jugie, „*Palamas*“, loc.cit. col. 1736.

123. Виж Radchenko, loc. cit. p. 173.

124. Двете основни изследвания на *Житието на Св. Теодосий*, това на Радченко и другото – на Киселков, страдат от противоположни недос-

татъци: първото – от опит да построи интересна, но недоказана хипотеза, второто – от изключителен скептицизъм. Възгледът на Киселков, че цялата борба между Св. Теодосий срещу ересите е апокрифен сюжет, основан на объркване между светия мъж и друг неизвестен монах на име Теодосий е положена върху недоказани аргументи.

125. *Житието на Св. Теодосий*, р. 5. Явно той е смятал, че народът „почитал някакъв дъб и смятал, че дървото имало лечебна сила."

126. *Житието на Св. Теодосий*, pp. 5–6.

127. Ibid. pp. 7–8.

128. Срв. supra, p. 256.

129. Богомилскую, сирѣчь масаліанскую, ересь. (Ibid. pp. 8, II.)

130. Ibid. p. 6.

131. Биографът на Св. Теодосий явно е бил настроен против Българския патриарх. Киселков доказа (op. cit. pp. XLIX et seq.), че вторият е бил само един прост човечец, напълно неспособен да предпази паством си от ереси. Несъмнено ролята на Св. Теодосий в борбата му срещу ересите не е чак такава, каквато ни я представя неговия житиеписец.

Българският патриарх, по чието време бил свикан съборът срещу богомилите, бил съвременик на патриарх Калист, който на два пъти е заемал патриаршеската катедра на Константинопол: от 1350 г. до 1354 г. и от 1355 г. до 1363 г. Антибогомилският събор трябва да е бил по време на първото му патриаршество (Виж Иречек, op. cit.p. 314.). Спинка смята, че българският патриарх се е казвал Симеон (op. cit. p. 117). Симеон всъщност е бил все още патриарх в Търново през 1346 г., както Киселков доказа (op. cit. p. XLIX). През 1348 г., обаче, на патриаршеската катедра в България седнал Теодосий, което се доказва от една бележка в българския евангелски ръкопис, писан през същата година (в колекция от български ръкописи, собственост на Robert Curzon, 15th Baron Zouche). Виж П.Т. Гудев, *Български ръкописи въ библиотеката на лордъ Zouche*, *S.N.U.* (1892), vol. VIII, p. 167. Така антибогомилският събор от ок. 1350 г. трябва да е бил по времето на патриаршеството на Теодосий.

132. Киселков насочва всичкия си критически талант, за да докаже неавтентичността на този събор. Той се опита да докаже (op. cit. pp. XXV–XXIX), че всъщност не е имало такъв антибогомилски събор ок. 1350 г.; че авторът на *Житието на Св. Теодосий* е допуснал хронологически грешки и че неговото свидетелство се отнася до събора в Търново от 1211 г. Най-важните аргументи на Киселков са: (1) неведението на агиографа за датата, мястото и протоколите на събора; (2) твърдението, че Българският патриарх е „прост" човек, докато ние знаем за него точно обратното. Все пак аргументите на Киселков не са окончателно доказани и неговата хипотеза едва ли би могла да бъде приета. Ядният намек за българския патриарх може да се обясни с неприязънта на агиографа към един човек, който е бил последователен опонент на Св. Теодосий.

133. Два начала суть, едино оубо благо, другое же зло (op.cit.p. 7). Все пак формулирането на космологическия дуализъм в понятия като: двете независими начала са павликянска, а не богомилска особеност. Свидетел-

ствата на всички предидущи извори сочат, че творецът на този свят за богомилите е бил не начало, паралелно на Бога, а едно по-долно творение, повсеместно разглеждано като паднал ангел. (Срв. supra, pp. 123–5). Вярването в две начала може да е било приписано на богомилите от автора на *Житие на Св. Теодосий* по една от трите причини: (1) възможно влияние на павликянството върху богомилството през XIV в.; (2) объркване между павликянски и богомилски доктрини; (3) недостатъчно познаване на самото богомилство. Първата възможност не изглежда твърде вероятна, тъй като не притежаваме свидетелство за някакво специално влияние, упражнявано от павликянството върху богомилството след X в.; въпреки постоянните контакти, двете секти си оставали винаги напълно отделни една от друга. Втората и третата възможност са по-вероятни.

134. Которые бѣсъ научи васъ попирати святыя иконы и животворящій крестъ, и прочыя священныя сосуди; еще же святымъ якѡ просту причащатися хлѣбу. (Ibid.)

135. Ibid. p. 6.

136. Ниже ручнагѡ дѣла дѣлати. (Ibid.)

137. Сонная же мечтанія быти оучаше. (Ibid. p. 6.)

138. Ibid. p. 7.

139. Ibid. p. 6.

140. Ibid. p. 8.

141. Ibid. Документът дава един списък на техните имена и учения

142. Ibid. pp. 8–9. Спинка погрешно твърди, че „трима иудейски водачи били убити“ (op. cit. p. 121)

143. *К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV веке*, p. 72. Иудеите от Солун били обвинени в магия, общение със зли духове, презрение към светиите и светините, като излишен култ, нанасящ ущърб на почитта към Бог, и също така били обвинявани в отхвърляне на възкресението на тялото.

144. Срв. supra, p. 241.

145. Бѣгати... яко же лѣпо есть богомилскія, сирѣчь масаліанскія, ереси. *(Life of Saint Theodosius*, p. II.)

146. Виж Рацки, op. cit. *Rad*, vol. VIII, pp. 174–5; D.Prohaska, *Das kroatischserbische Schrifttum in Bosnien und ihrer geschichtlichen Entwicklung*, pp. 83–91.

147. Виж Рацки, loc. cit. p. 187. Иречек смята, че много богомили станали мюсюлмани дори преди турското нашествие в България *(История Болгар*, Odessa, 1878, p. 461.). Косвено свидетелство за обръщане на богомилите към исляма имаме от названието торбеши, с богомилски произход, приписвано и днес на българо-мохамеданите или помаците, както ги наричат в централната част на Македония. (Срв. supra, pp. 166–7.)

148. Виж Иванов, op. cit. p. 36.

149. Виж Д.Е.Такела, *Нькогашнить павликяни и сегашнить католици въ Пловдивско*, *S.N.U.* (1894), vol. XI, pp.110 et seq.; „Les anciens Pauliciens et les modernes Bulgares catholiques de la Philippopolitaine“, *Le Museon* (Louvain, 1897), vol. XVI; E.Fermendzin, „Acta Bulgariae ecclesiastica ab a.

1565 usque ad a 1799“, *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium* (Zagreb, 1887), vol. XVII; И. Дуйчев, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII* (Rome, 1937), Срв. L.F.Marsigli, *Stato militare dell' Imperio Ottomano* (Haya, 1732), p. 24; Иречек, *Cesty po Bulharsku*, pp. 101–3, 278; Л. Милетич, *Заселението на католишките българи въ Седмиградско и Банатъ*, *S.N.U.* (1897), vol. XIV, pp. 284–96. През 1717 г. Лейди Мери Уортли Монтагю открила наследниците на Филипополските павликяни. Тя пише за тях: „Открих във Филипопол християнска секта, чиито членове нозовават себе си паулини. Те ни показаха една стара черква, където, казваха те, бил проповядвал Св. Павел; той им е главен светия, както е в Рим Св. Петър; по същия начин те му отдават предимство сред останалите апостоли. *The Letters and Works of Lagy Mary Wortley Montagu* (ed. Lord Wharncliffe; London, 1893), vol. I, p. 290. (Letter dated Adrianople, April 1717.)

150. *Dialogues contra haereses*, *P.G.* vol. CLV, cols. 65–74, 89–97. Срв. supra, p. 166.

151. Виж Иванов, op. cit. pp. 327–82 и supra, p. 154.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ПРИЛОЖЕНИЕ I

1. Попруженко, op. cit. p. 2. Срв. supra, p. 117.

2. Подражаите Ивана прозвитера новаго, егоже и ѡт вас самѣх мнози знаютъ бывшаго пастуха і ексарха иже в земли болгарьстіи. (Ibid. p. 79).

3. Виж supra, p. 89, n. 3.

4. Видяще селикы бѣды ратныа и всѣхъ настоящих золъ земли сеи. (Ibid. p. 46).

5. Виж В. Н. Златарски, *История*, vol. I, pt 2, pp. 541–4, 567–70.

6. Виж Златарски, ibid. pp. 600–32; Peuch, op. cit. p. 24.

7. Златарски, ibid. p. 566; S. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, p. 191; И. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, p. 21.

8. Е. Голубински, *Краткий очерк истории православных церквей*, p. 109; М. Генов, *Пресвитеръ Козма и неговата Беседа противъ богомилството*, *B.I.B.* (1929), vol. III, p. 70.

9. А. Гилфердинг, *Собрание сочинений*, vol. I, p. 228; Н. Осокин, *История Альбигойцев* (Kazan, 1869), p. 141; Рацки, op. cit. Rad, vol. VII, p. 108; К. Иречек, *Geschichte der Bulgaren*, pp. 434–5; А. Н. Пипин и В. Д. Спасович, *История славянских литератур* (2nd ed.), vol. I, p. 66; М. С. Дринов, *Исторически прѣгледъ на българската църква*, p. 50, n. 23; М. Г. Попруженко, *Св. Козмы Пресвитера Слово на Еретики* (1907), p. XIV; *J.A.* Ilic, *Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, p. 18.

10. *Беседата на Презвитер Козма против богомилите, G.S.U.* (1923), vol. XVIII.

11. *Беседата на Козма Пресвитера и нейниятъ авторъ*, *S.B.A.N.* (1923), vol. XXIX.

12. Ibid. p. 74. Виж критика на теорията на Трифонов у Peuch, op. cit. p. 21.

13. Peuch, op. cit. pp. 19–24.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ПРИЛОЖЕНИЕ II

1. Виж В. Ягич, *История сребско-хорватской литературы*, p.101.

2. А иже то почелъ еси слово Іеремѣя прозвитера, еже ѡ древѣ честнъмъ ѡт него же навыкъ звяжеши, то басни лживыя челъ еси. Виж М. Соколов, *Материалы и заметки по старинной славянской литературе* (Москва, 1888), vol. I, pp. 108–9; срв. Пипин и Спасович, op. Cit. P. 67.

3. Виж Ягич, op. cit. pp. 102 et seq.; Соколов, op. cit. pp. 109 et seq.; Пипин и Спасович, op. cit. p. 72; Иванов, op. cit. p. 53.

4. *Pamatky hlaholskeho pisemnictivi*, p. IX. Според правилото на Православната църква смяната на името е задължителна след приемане на расото.

5. Op. cit. *Rad*, vol. VII, p. 94.

6. В. Ягич, *История сребско-хорватской литературы*, loc. Cit. p. 101; Е. Голубински, *Краткий очерк истории православных церквей*, p. 156; K. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, p. 175; А. Н. Пипин и В. Д. Спасович, *История славянских литератур*, vol. I, p. 65; А. Н. Веселовски, *Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе*, p. 173; J. A. Ilic, *Die Bogomilen*, p. 18; и Н. П. Кондаков, *О манихействе и богумилах*, Seminarium Kondakovianum (1927), vol. I, p. 290.

7. Op. cit. pp. 113–19, 141–2.

8. Соколов, ibid. p. 115. Срв. А. Н. Пипин, *История руской литературы*, vol. I, p. 451, n. 2. Понятието „син“ трябва да се разбере в духовен смисъл.

9. Соколов, ibid. p. 116.

10. Творци быша еретическимъ книгамъ въ болгарьскои земли попъ Еремиѣи, да попъ Богумилъ и Сидорь Фрязинъ (ibid.); срв. Иванов, op. cit. p.50.

11. Виж Соколов, op. cit. pp. 119–22.

12. Срв. S. Runsiman, *The Medieval Manichee*, p. 83.

13. Виж Пипин и Спасович, op. cit. vol. I, pp. 86–8.

14. Виж Runciman, ibid.

15. Виж Соколов, ibid. pp. 123–8.

16. За Палеа, виж infra, pp. 281–2.

17. Българският вариант на *Повест за Кръстното дърво* е публикуван от В. Ягич, *Opisi i izvodi iz nekoliko juznoslovinskih rukopisa*, Starine, 1873, vol. V, pp. 79–95, а сръбският от Соколов (op. cit. pp. 84–107).

18. Н. С. Тихонравов, *Памятники отреченной русской литературы* (St. Petersburg, 1863), vol. I, pp. 305–13; И. Порфириев, *Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях*, Sbornik otdel. russk. Yazyka I slovesnosti Imper. Akad. Nauk (1890), vol. LII, no. 4, pp. 55–61.

19. M. Gaster, *Lectures on Greeko-Slavonic Literature*, p. 36.

20. Поради изложените по-горе причини не мога да се съглася с Рънсиман, че „Иеремия, заедно с Богомил, е бил съ-основател на богомилството“ (op. cit. p.91). Със сигурност малкото, което знаем за Иеремия не подкрепя това твърдение на Рънсиман. Както и за „Драговитската шко-

ла“, която според Рънсиман, е била основана от Иеремия (ibid.), аз вече заявих своите основания да вярвам, че тя трябва да е свързана не с богомилите, а с павликяните в Тракия (виж supra, pp. 158–62).

21. Виж Д. Чуклев, *История на българската църква*, p. 678.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ПРИЛОЖЕНИЕ III

1. *Alexiad*, lib. XV, cap. 8, p. 350.

2. Виж G. Buckler, *Anna Comnena*, p. 251.

3. *Alexiad*, lib. XV, cap. 10, p. 364.

4. F. Chalandon, *Essai sur le regne d'Alexis Ier Comnene*, p. 319; M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans*, p. 98; И. Клинчаров, *Попъ Богомилъ и неговото време, p. 74.*

5. Виж C. D. Cobham, *The Patriarchs of Constantinopole* (Cambridge, 1911), p. 94.

6. Op. cit. p. 98, n. 7.

7. Ιστορια του ελληνικου εθνους (Athens, 1871), vol. IV, p. 546.

8. Πατριαρχικοι Πινακες (Constantinople, 1891), pp. 338–47.

9. Op. cit. p.212.

10. Op. cit. *Rad*, vol. VII, p. 116.

11. *История Болгарии*, p. 51.

12. Виж Chalandon, op. cit. p. 275.

13. Ibid. pp. 265–76.

14. Ibid. pp. 254–7.

15. Срв. supra, pp. 193–5.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ПРИЛОЖЕНИЕ IV

1. *Патриаршая или Никоновская Летопись*: *Полное собрание руских летописей*, изд. Археографическою Коммиссиею (St Petersburg, 1862), t. IX, p. 68.

2. Митрополит Макарий, *История русской церкви* (2nd ed., St Petersburg, 1868), vol. I, pp. 227–8; Е. Голубински, *История русской церкви* (Moskow, 1904), vol. I, pt 2, pp. 791-3.

3. Краткото указание в *Никоновата хроника* за еретика Димитър (Димитри) (към 1123г.), който бил затворен в тъмница от митрополита на Киев (ibid. p. 152), също се разглежда като намек за богомилство в Русия (Макарий, op. cit. vol. II, pp. 316–17). Свидетелството всъщност е недостатъчно, тъй като не се казва нищо повече за еретика.

4. *Лаврентьевская Летопись*. Вып. I: Повесть Временныx Лет, изд. второе (Leningrad, 1926): Полное собрание русских летописей, изд. Историко-Археографической Комиссиею, t. I, cols. 175–7; Engl. Tr. By S. H. Cross, *The Ryssian Primary Chronicle*, Harvard Studies and Notes in Philologi and Literature (Cambridge, Mass. 1930), vol. XII, pp. 240–1. Cf. N. K. Chadwick, *The Beginings of Russian History* (Cambridge, 1946), pp. 112–13.

5. Виж *История русской литературы*, publ. By the Academy of Sciences of the U.S.S.R., t. I (изд. от А. С. Орлов и други; Moskow, 1941), p. 84.

6. *Киево-Печерский Патерик* (изд. Д. Абрамович, Kiev, 1931), pp. 124–7.

7. *История русской литературы*, ibid. p. 65.

8. За „стриголники“ виж Голубински, op. cit. vol. II, pt I, pp. 396–407; М. Н. Справски, *История древней русской литературы* (3rd ed.; Moskow, 1921), vol.II, pp. 51–3.

9. Сперански, op. cit. p.52. Срв. А. С. Орлов, *Древняя русская литература*, Moskow, Leningrad, 1945, p. 239, който сравнява името „стриголници“, което е изведено от глагола „режа“ (тъкан) с името tisserands, texerants, дадено на френските катари.

10. Макарий, op. cit. vol. VI, pp. 80 et seq.; Голубински, op. cit. vol. II, pt. I, pp. 560–607.

11. Ересь жидовствующих, *Zh.M.N.P.* (Jan.-March), vols. CLXXXVIII-CXC.

12. Сперански, op. cit. vol. II, pp. 53–9. Голубински се опитва да отговори на този последен аргумент с предположението, че иудеите възбуждали интереса на руснаците с добре подготвената си проповед и като се възползвали от всеобщия интерес към астрологията (loc. cit. pp.595–6). Все пак това обяснение не изглежда много убедително.

13. В Chteniya v imperat. Obshch. Istorii I drevnostey rossiyskikh pri Moskov. Universit. (Moskow, 1847), vol. VIII.

14. Просветитель, или ωбличеніе ереси жидовствующихъ (3rd ed.; Kazan, 1896), p. 44.

15. Св. Иосиф изглежда накрая се е запознал по-добре с учението на масалянството (срв. Ibid. p. 456) и затова не би било правдоподобно да се смята, че е използвал наименованието в широк смисъл.

16. Това е мнението на Панов (loc. cit. vol. CXC, pp. 12–13).

17. Виж supra, pp. 222, 254, 260.

18. *Chteniya*, loc. Cit. p. 5. Срв. Попруженко, Козма Пресвитер, София, 1936 (Български старини), vol. XII, pp. XXVII- XIII.

19. Виж supra, pp. 241, 263–4.

20. Виж M. Gaster, *Lectures on Greeko-Slavonic Literature*, pp. 153–65; S. Runsiman, *The Medieval Manichee*, p. 85.

21. И. Порфириев, *Апокрифические сказания о вехтозаветныx лицах и событиях*, Sbornik otdel. russk. Yazyka I slovesnosti Imper. Akad. Nauk. (1877), vol. XVII, no. I, p. 86.

22. Виж supra, p. 210.

23. Срв. Supra, pp. 271–4.

24. Н. С. Тихонравов, *Памятники отреченой русской литературы*, vol. I, pp. 305–13; И. Порфирев, *Апокрифические сказания о новозаветныx лицах и событиях*, Sbornik (1890), vol. LII, no. 4, pp. 55–61.

25. Gaster, op. cit. p.36.

26. В. Ягич, *Opisi I izvodi iz nekoliko juznoslavinskih rukopisa*, Starine (1873), vol. V, p. 77.

27. И. Порфирев, Апокрифические сказания о вехтозаветныx лицах, Sbornik (1877), vol. I, p. 86.

28. И. Иванов, *Богомилски книги*, pp. 287–311; *История русской литературы*, vol. I, p. 84.

29. Виж Иванов, op. cit. pp. 227–48; *Историу русской литературы*, ibid., p. 85; Сперански, op. cit. vol. I, pp. 264–6. Срв. Supra, p. 154, n. 2.

30. Виж изследването на някои от тези украински легенди у К. Радченко, *Этюды по богомильству*, Izvestiya otdel. russk. Yazyka I slovesnosti Imperat. Akad. Nauk (St Petersburg, 1910), vol, XV, pt. 4, pp. 73–131.

31. Виж Голубински, op. cit. vol. I, pt. 2, p. 794; Сперански, p. cit. vol. I, pp. 262–3.

32. Това бил средновековният път, свързващ Солун с Белград. Градчето Раш, център на Сръбското средновековно Рашко кралство, се намира покрай този път. Раш бил свързан със Сердика (София) посредством друг древен път през Ниш. Виж K. Jireček, *Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien wahrend des Mittelalters*, Abh. Bohm. Gess. Wiss. (Prague, 1879), VI. Folge, IO. Bd, p. 32.

33. Виж Jireček, ibid. pp. 62–8.

34. Примери за тези връзки са Самуиловото нахлуване през 998 г. в Диоклея и неговите отношения с Владимир, прин на Диоклея. Виж В. Н. Златарски, *История*, vol. I, pt. 2, pp. 706–13; K. Jireček, *Geschichte der Serben*, vol. I, pp. 205–6.

35. Виж Jireček, op. cit. pp. 219–22.

36. Zivot Sv. Symeona od Krale Stepana: П. И. Шафарик, *Pamatky Drevniho pismnictvi Jihoslovanum*, pp. 6 et seq. Х. В. Темперли, описвайки гонението, което Неман повдига срещу богомилите, твърди, че тяхното учение „във висока степен е било неправилно предадено от техните православни опоненти. Главните му принципи [т.е. тези на богомилството] явно не са били дуализъм или равнопоставеност между доброто и злото, както ни се представя“ *(History of Serbia,* London, 1917, p. 43). Да оставим настрана факта, че „дуализмът“ и „равнопоставеност между добро и зло“ в никакъв лучай не са синоними (което може да се види в така наречения „умерен дуализъм“ на богомилите), твърдението на професор Темперли е в противоречие със свидетелствата на всички познати български и византийски извори за богомилството, както и с писмените паметници, оставени от самите богомили. Днес никой не поставя под съмнение факта, че богомилското учение е дуалистическо.

37. *Zakonik Stefana Dušana, cara Srpskog* (ed. С. Новакович; Belgrade, 1898), pp. 14, 67 (articles nos. 10, 85).

БЕЛЕЖКИ КЪМ ПРИЛОЖЕНИЕ V

1. Едно добро обощение на полезните свидетелства може да се открие у Рънсиман, *The Medieval Manichee*, по-конкретно p. 163–70.

2. *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois,* vol. II, pp. 263–6.

3. Les survivances manichéennes en pays Slaves et en Occident, *R.E.S.* (1928), vol. VIII, pp. 203–25.

4. Виж Schmidt, op. cit. vol. II, p. 282.

5. Виж Иванов, op. cit. p. 41, n. I.
6. Виж Schmidt, ibid. p. 286; Рацки, op. cit. *Rad*, vol. VII, p. 106.
7. Виж Schmidt, op. cit. vol. I, p. 2, n. I; Рацки, op. cit. *Rad*, vol. VII, p. 92.
8. Op. cit. vol. II, p. 274.
9. Виж Иванов, op. cit. pp. 113 et seq.; Runciman, op. cit. pp. 163–6.
10. Виж Puech, op. cit. pp. 340–1.
11. Срв. Supra, pp. 157 et seq.
12. Schmidt, op. cit. vol. I, p. 61.
13. Schmidt, ibid. pp. 58–9, 61; Рацки ibid. pp. 121–2.
14. Виж M. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, vol. XIV, pp. 448–9;
15. Виж N. Vignier, *Recueil de l'histoire de l'Église*, p. 268.
16. Schmidt, ibid. p. 61; Рацки, ibid. p. 122.
17. Срв. Supra, pp. 226–8, 242.
18. Срв. Supra, pp. 157 et seq.
19. Виж Runciman, op. cit. p. 169.
20. A. Dondaine, *Un traité neo-manichéen du XIII siècle: Le 'Liber de Duobus Principibus, suivi d'un fragment de rituel Cathare*, Rome, 1939, pp. 52-7.

БИБЛИОГРАФИЯ

I. ИЗТОЧНИЦИ

Acta et diplomata res Albaniae mediae aetalis illustrantia, vol.I, collegerunt et degesserunt L. de Thallóczy, K. Jireček and E. de Sufflay. Vindobonae, 1913.

Alvericus, monk of Trois-Fontaines. *Chronicon*. M.G.H. Ss. vol. XXIII.

Allatius, L. *De Ecclesiae occidentalis atque arientalis perpetua consensione*. Coloniae Agrippinae, 1648.

Anastasius Bibliothecarius. *Historia de Vitis Romanorum Pontificum. P.L. CXXVIII.*

Anna Comnena.*Alexiad*, ed. L. Schopenus,*C.S.H.B.* 1839–78. Translated by E. Dawes, *The Alexiad of the Princess Anna Comnena*. London, 1928.

Annales Fuldenses. *M.G.H. Ss.* vol. I.

Annalista Saxo. *Annales. M.G.H. Ss.* vol. VI.

Anonymi Gesta Francorum et alifrom Hierosolymitanorum, ed. B.A. Lees, Oxford, 1924; ed. L. Bréhier (*Histoire anonyme de la Première Croisade*), Paris, 1924.

Attaliates, Michael. *Historia*, ad. I. Bekker. *C.S.H.B.* 1853.

Balsamon, Theodore. *In Canones Ss. Apostolorum, Conciliorum... Commentaria. P.G.* vol. CXXXVII.

---- *Photii Patriarchae Constantinopolitani Nomocanon*, G. Voellus and H. Justellus, *Bibliotheca Juris Canonici Veteris*, vol. II, Lutetiae, 1661.

Bonacursus. *Contra Catharos*. S. Baluzius, *Miscellanea*, ed. Mansi, vol. II, Lucae, 1761.

Bouquet, M. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*. Paris, 1806.

Cedrenus, Georgius. *Historiarum Compendium*, ed. I. Bekker. *C.S.H.B.* 1838–9.

Cinnamus, Joannes. *Historiae*, ed. A. Meineke. *C.S.H.B.* 1836.

Conybeare, F. C. *The Key of Truth. A Manual of the paulician Church of Armenia*. Oxford, 1898.

Cosmas. Слово на Еретики, ed. by M.G. Popruzhenko, Odessa, 1907; later edit. by Popruzhenko, Козма Пресвитер, болгарский писатель X века. Sofia, 1936. (Български Старини, vol. XII.)

Definitio sanctae et oecumenicae symodi Ephesinae contra impios Messalisnitas. Mansi, vol. IV.

Demetrius Chomatianus. *Epistolae*, in Pitra, *Analecta*, vol. VII.

Enoch. *Book of the Secters of Enoch*, trans. by W.R. Morfill. Oxford, 1896.

Ephraim, St. *St Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*. Ed. C. W. Mitchell, London, 1912–21.

Epiphanius, St. *Adversus Haereses. P.G.* vols. XLI, XLII.

Eustathius of Thessalonica. Manuelis Comneni laudation funebris. P.G. vol. CXXXV.

Euthymius of Acmonia. 'Επιστολη Ευθυμιου μοναχου της περιβλεπτου μονης σταλεισα απο Κωνσταντινουπολεως προς την αυτου πατριδα στηλιτευουσα τας αιρεσεις τῶν αθεωτατων και ασεβῶν πλανων τῶν Φουνδαγιαγιτῶν ητοι Βογομιλων. See Ficker.

--- *Liber invectivis contra haeresim exsecrabilium et impiorum haereticorum qui Phundagiatae dicuntur. P.G.* vol. CXXXI. [In the *Patrologia Graeca* this work is falsely attributed to Euthymius Zigabenus.]

Euthymius, Patriarch of Trnovo. *See* Kałużniacki.

Euthymius Zigabenus. *See* Zigabenus.

Eznik of Kolb. *Against the sects*, ed. by S. Weber. *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, Bd I. München, 1927.

Fermendžin, E. 'Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799.' *Monumenta spectantia historiam Slovorum meridionalium*, vol. XVIII. Zagreb, 1887.

Ficker, G. *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalers*. Leipzig, 1908. [This work contains the text of the letter of Euthymius of Acmonia concerning the Bogomils.]

Formula of abjuration for Paulicians: Quo modo haeresim suam scriptis oporteat anathematizare eos qui e Manichaeis accedunt ad sanctam Dei catholicam et apostolicam Esslesiam. P.G. vol. I, cols. 1461–72.

Genesius. *Regum* libri IV, ed. C. Lachmann. *C.S.H.B.* 1834.

Gennadius Scholarius. *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, publiées par L. Petit, X. siderid̀ès, M. Jugie, t. IV. Paris, 1935.

Gennady, Archbishop of Nowgorod. 'Letter to Ioasaf, Archbishop of Rostov and Yaroslavl.' *Chteniya v imperatorskom obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh pri Moskovskom Universitete*, vol. VIII. Moscow, 1847.

Georgius (Hamartolus) Monachus. *Chronicon*, ed. de Boor. Leipzig, 1904. Also ed. Muralt, St Petersburg, 1859.

Germanos II, Partiarch of Nicaea. *Epistula ad Constantinopolitanos contra Boggomilos.* Ficker, *Die Phundagiagiten.*

---- *In exaltationem venerandae crucis et contra Bogomilos. P.G.* vol. CXL.

Gervase of Chichester. *Epistolae.* C.L. Hugo, *Sacrae Antiquitatis Monumenta*, vol. I. Stivagii, 1725.

Gesta Roberti Wiscard. M.G.H. Ss. vol. IX.

Glycas, Michael. *Annalis*, ed. I. Bekker. *C.S.H.B.* 1836.

Gregoras, Nicephorus. *Historiae Byzantinae*, ed. L. Schopenus and I. Bekker. *C.S.H.B.* 1829–55.

Gregorius Barhebraeus. *Chronicon ecclesiasticum*, ed. J. B. Abbeloos and T. J. Lamy. Lovanii, 1872.

Grumel, V. *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. 2. Constantinople, 1932.

Guillelmus Bibliothecarius. *Vita Hadriani* II. J. S. Assemanus, *Kalendaria Ecclesiae Universae*, vol. II. Romae, 1755.

Helmoldus. *Chromica Slavorum. M.G.H.Ss.* vol. XXI. English tr. by F.J. Tschan. New York, 1935.

Hilarion, St, Bishop of Moglena. See *Life of St Hilation.*

Hincmar, Archbishop of Rheims. *Annales Bertiniani. M.G.H. Ss.* vol. I.

Histoire anonyme de la Prmière Croisade, éd. et rad. par L. Bréhier. Paris, 1924.

Incerti panegyricus Constantio Caesari, ed. by G. Baehrens. Leipzig: Teubner, 1911.

Interrogatio Iohannis et apostoli et evangelistae in cena secreta regni celorum de ordinatione mundi istius et de principe et de Adam. R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe.* Leipzig und Berlin, 1929.

Isidore of Seville. *Etymologiae. P.L.* vol. LXXXII.

Ivanov, I. Произходъ на Павликянитѣ споредъ два български ржкописа *S.B.A.N.* (Dept. of hist. and philol.) vol. XXIV, 1922.

---- Богомилски книги и легенди. Sofia, 1925.

Jagić, V. 'Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa', *Starine*, vol. V, 1873. (*Jugoslavenska Akadimija Znanosti i Umjetnosti*, Zagreb.)

John Damascene, St. *De haeresibus. P.G.* vol. XCIV.

John the Exarch. Шестодневъ, ed. O. Bodyansky and N. Popov, *Chteniya v imperatorskom obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh pri Moskovskom Universitete*, vol. III. Moscow, 1879.

Joseph, St, Abbot of Volokolamsk, Просвѣтитель, или ѡбличеніе ереси жидовствующихъ, 3rd ed. Kazan, 1896.

Kałužniacki, E. *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius.*Vienna, 1901.

Key of Truth, The. See Conybeare.

Kiev Paterik. Києво-Печерський Патерик, ed. D. Abramovich. Пам'ятки Мови та Письменства Давнъої України, t. IV. Kiev, 1931.

Kmosko, M. *Antiquorum testimonia de historia et doctrina Messalianorum sectae. Patrologia Syriaca,* pars I, t. 3. Paris, 1926.

Krmčaja Ilovička, ed. V. Jagić. *Starine,* vol. VI, 1874. (*Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti,* Zagreb.)

Langlois, V. *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie.* Paris, 1867–9.

Лаврентьевская Летопись. See *Interrogatio Iohannis.*

Life of Saint Hilarion of Moglena. Житіе и жизнь прѣподобнаго ѡтца нашего Иларіѡна, епископа мегленскаго, въ немже и како прѣнесень бысть въ прѣславный градъ Трьновъ, съписано Евфиміемь патріархамъ Трьновьскыимь. See Kałužniacki. Also ed. Dj. Daničić, *Starine,* vol. I, 1869.

Life of Saint Theodosius of Trnovo. Житіе и жизнь прѣподобнаго ѡтца нашегѡ Феодосія, иже въ Терновѣ постничествовавшегося, ed. O. Bodyansky. *Chtenija v imperatorskom obshchestve istorii i drevnostey pri Moskovskom Universitete*, vol. I. Moscow, 1860.

Macarius, St. *Fifty spiritual homilies*, ed. by A.J. Mason. London, 1921.

Mani. 'The so-called Injunctions of Mani, translated from the Pahlavi of Denkarf', 3, 200, ed. by A.V.W. Jackson, *J.R.A.S.* 1924.

Manichaean Psalm-Book, A, ed. by C.R.C. Allberry. Stuttgart, 1938.

Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, herausgegeben in Auftrage der pr. Akad. der Wissensch., under Leitung von C. Schmidt, Bd I, *Kephalaia.* Stuttgart, 1935–7.

Manichäische Homilien (*Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*, Bd I), herausgegeben von H.J. Polotsky. Stuttgart. 1934.

Mansi, J. D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florence, Venice, 1759–98; new volumes ed. by L. Petit, Paris, 1901–.

Mas'ūdī (Al-). *Les Prairies d'Or*. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, vol. VIII. Paris, 1874.

---- *Le Livre de l'Avertissement et de la Révision*. Traduction par B. Carra de Vaux. Paris, 1896.

Matthew of Edessa. 'Chonique de Matthieu d'Édesse', French tr. by F. Dulaurier, *Bibliothèque historique arménienne*. Paris, 1858.

Migne, J.P. *Patrologuae Cursus Completus*. Series Graeco-Latina. Paris, 1857–66.

---- *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina. Paris, 1844–55.

Miklosich, F. and Müller, J. *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, vol. I. Vindobonae, 1860.

Moneta of Cremona. *Adversus Catharos et Valdenses*, ed. T.A. Ricchinius. Rome, 1743.

Monumenta Germaniae Historica, ed. by G.H. Pertz and others. Hanover, 1826–

Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii, ed. F. Miklosich. Vienna, 1858.

Monumenta spectantia historiam Slavarum Meridionalium. Zagreb, *Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti*, 1868–1918.

Moses Chorensis. *Histoire d'Arménie*. French tr. by P.E. Le Vaillant de Florival. Venice, 1841.

Nicephorus, Patriarch of Constantinople. *Opuscula Historica*, ed. C. de Boor. Leipzig, 1880.

Nicetas Choniates. *De Manuele Comneno* in *Historia*, ed. I. Bekker. *C.S.H.B.* 1835.

Nicholas of Methone. *Orationes*, ed. A.K. Demetrakopoulos. 'Εκκλ. Βιβλιοθήκη. Leipzig, 1866.

Nicholas I, Pope, *Epistolae*. *P.L.* vol. CXIX.

---- *Responsa ad Consulta Bulgarorun*. *P.L.* vol. CXIX.

Nikon's Chronicle. *See* Патриаршая или Никоновская Летопись.

Palamas, St Gregory. *Homiliae*, *P.G.* vol. CLI.

Патриаршая или Никоновская Летопись: Полное собрание русских летописей, изданное Археографическою Коммиссиею, tt. IX–XIII. St Petersburg, 1862.

Peter, Abbot. Πετρου ελαχιστου μοναχου ‘Ηγουμενου περι Παυλικιανων των και Μανιχαιων, ed. by J.K.L. Gieseler. Göttingen, 1849.

Petrus Siculus. *Historia Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur*. *P.G.* vol. CIV.

Philotheus, Patriarch of Constantinople. *Gregorii Palamae Encomium*. *P.G.* vol. CLI.

Photius, Patriarch of Constanrinople. *Bibliotheca*. *P.G.* vol. CIII.

---- *Contra Manichaeos*. *P.G.* vol. CII.

---- *Epistolae*. *P.G.* vol. CII. Also I.N. Valetta, Φωτιου του σοφωτατου και αγιωτατου πατριαχου Κωνσταντινουπολεως επιστολαι, 'Εν Λονδινω, 1864.

Pitra, J.B. *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. Paris, 1876–91.

Procopius of Caesarea. *De Bello Gothico*. Leipzig: Teubner, 1905.

Psellus. Michael. *Dialogus de daemonum operatione.* Ed. by J. Boissonade, Nuremberg, 1838. Also in *P.G.* vol. CXXII. A French translation by Pl Moreau is given by E. Renauld: 'Une traduction française du Περι ενεργειας δαιμονων de Michel Psellos'. *Revue des Études Grecques,* vol. XXXIII. Paris, 1920.

Regino of Prüm. *Chronicon. M.G.H. Ss.* vol. I.

Rhalles, G. and Potles, M. Συνταγμα των Θειων και ιερων κανονων. Athens, 1852–9.

Russian Primary Chonicle, The. Лаврентьелская Летопись. Вып I: Повесть Временных Лет, изд. вторoе (ed. by E. F. Karsky), Leningrad, 1926: Полное собрание русских летописей, изд. Историко-Археографической Комиссиею Академии Наук СССР, t. i. English tr. by S.H. Cross, 'The Russian Primary Chronicle', *Harvard Studies and Notes in Phlology and Literature,* vol. XII. Canbrige, Mass. 1930.

Sacchoni, Reinerius. *Summa de Catharis et Leonistis: Maxima Bibliotheca veterum Patrum,* ed. M. de La Bigne, vol. XXV. Lugduni, 1677. Also in E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum,* vol. V. Paris, 1717. Also in A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle, suivi d'un fragment de rituel Cathare.* Rome, 1939.

Šafařík, P.J. *Památky Dřevního Písemictvì Jihoslovanuv.* Prague, 1873.

Samuel of Ani. *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter,* vol. I. München, 1927.

Scylitzes, Joannes. *Historia,* ed. I. Bekker. *C.S.H.B.* 1839.

Sebêos, Bishop, *Histoire d'Héraclius.* Paris, 1904.

Sigebertus Gemblacensis. *Chronicon. M.G.H. Ss.* vol. VI.

Споменици Сръбски, 1395–1423, ed. M. Pučić. Belgrade. 1858.

Stephen Dušan, Tsar of Serbia. *Zakonik Stefana Dušana, cara Srpskog,* ed. S. Novaković. Belgrade, 1898.

Stephan Nemanja (St Symeon), Grand Župan of Serbia. *Život Sv. Symeona od Krále Štèpane:* in P. J. Šafařík, *Památky Dřevního Písemnictví Jihoslovanuv.*

Stephen of Taron. *Des Stephanos von Taron armenische Geschichte,* ed. H. Gelzer and A. Burckhardt. Leipzig. 1907.

Suidas. *Lexicon,* ed. A. Adler, vol. I. Leipzig, 1928.

Symeon Magister. *Annales,* ed. I. Bekker. *C.S.H.B.* 1838.

Symeon, Archbishop of Thessalonica. *Dialogus contra haereses. P.G.* vol. CLV.

Synodicon for the Sunday of Orthodoxy, ed. Th. Uspensky. *Zapiski imperatorskogo novorossiyskogo Universiteta,* vol. LIX. Odessa, 1893.

Synodicon of the Tsar Boril, ed. M.G. Popruzhenko, Синодик царя Борила (Български Старини, vol. VIII). Sofia, 1928.

Thallóczy, L. 'Beiträge zur Kenntniss der Bogomilenlehre' (Formulae for the abjuration of converted Bogomils). *Wiss. Mitt. Bosn. Herz.* vol. III. Vienna, 1895.

Theiner, A. *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia.* Romae, 1859–60.

---- *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia.* Romae, 1863.

Theodoret. *Haereticarum Fabularum Compendium. P.G.* vol. LXXXIII.

Theoddsius, St, of Trnovo. See *Life of St Theodosius.*

Theophanes. *Chronographia,* ed. I. Classenus. *C.S.H.B.* 1839–41 (revised text, ed. de Boor; Leipzig, 1883).
Theophanes Continuatus. *Chronographia,* ed. I. Bekker. *C.S.H.B.* 1838.
Theophylact, Archbishop of Ochrida. *Epistolae. P.G.* vol. CXXVI.
---- *Historia Martyrii XV Martyrum. P.G.* vol. CXXVI.
---- *Vita Sancti Clementis Bulgarorum Archiepiscopi. P.G.* vol. CXXVI.
Theophylact, Patriarch of Constantinople. Письмо патриарха Константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру, ed. N.M. Petrovsky, *Izvestiya otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Imperatorskoy Akademii Nauk,* vol. XVIII, tom. 3, 1913.
Tikhonravov, N. S. Памятники отреченной русской литературы. St Petersburg, 1863.
Timotheus Presbyter. *De receptione haereticorum. P.G.* vol. LXXXVI (I).
Tollius, J. *Insignia itinerarii italici:* 'Victoria et Triumphus de impia et multiplici exsecrabilium Massaalianorum secta, qui et Phumdaïtae et Bogomili, nic non Euchitae, Enthusiastae, Encratitae, et Marcionitae appellantur'. (Formula of abjuration for converted Bogomils.) Trajecti ad Rhenum, 1696.
Truhelka, C. 'Testamenat gosta Radina', *Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini,* Sarajevo. July-September, 1911.
Villegardouin, Geoffroy de. *La Conquête de Constantinople, édetée et traduite par* E. Faral. Paris, 1938–9.
Zigabenus, Euthymius. *Dehaeresi Bogomilorum narratio.* Ficker, *Die Phundagiagiten.*
---- *Panoplia Dogmatica. P.G.* vol. CXXX.
Zonaras, Joannes. *Annales* and *Epitome Historiarum,* ed. M. Pinder, T. Büttner-Wobst. *C.S.H.B.* 1841–97.

II. СЪВРЕМЕННИ ТРУДОВЕ

Aboba-Pliska. Материалы для болгарских древностей. *I.R.A.I.K.* vol. X. Sofia, 1905.
Adontz, N. 'Samuel l'Arménien, roi des Bulgares.' *Mém. Acad. Belg.* (cl. des lettres) (série in 8°), t. XXXIX. Bruxelles, 1938.
Alfaric, P. *Les Écritures manichéennes.* Paris, 1918.
---- *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin.* Paris, 1918.
Amann, E. 'Novatien et Novatianisme.' *D.T.C.* vol. XI.
Andréadès, A. 'Deux livres récents sur les financies byzantines.' *B.Z.* vol. XXVIII, 1928.
Anichkov, E. Язычество и древняя Русь. St Petersburg, 1914.
---- 'Les survivances manichéennes en pays Slaves et en Occident.' *R.E.S.* vol. VIII. 1928.
Arnold, G. *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien.* Schaffhausen, 1740–2.
Asbóth, J. *An Official Tour through Bosnia and Herzegovina.* London, 1890.
Balaschev, G. Климентъ епископъ словѣнски и службата му по старъ словѣнски прѣводъ. Sofia, 1898.
Banduri, A. *Imperium Orientale.* Venetiis, 1729.

Bardy, G. 'Montanisme.' *D.T.C.* vol. X.

---- *Paul de Samosate.* Louvain, 1923.

Barielle, G. 'Borboriens.' *D.T.C.* vol. II.

---- 'Encratites.' *D.T.C.* vol. V.

---- 'Euchites.' *D.T.C.* vol. V.

---- 'Gnosticisme.' *D.T.C.* vol. VI.

Benoist, J. *Histoire de Albigeois et des Vaudois.* Paris, 1691.

Benveniste, E. *The Persian Religion according to the chief Greek Texts.* Paris, 1929.

Beshevliev. V.Първобългарски надписи. *G.S.U.* (Faculty of philology and history), vol. XXXI, pt I. 1934.

Bidez, J. 'Michel Psellus.' *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs,* vol. VI. Bruxelles, 1928.

Blagoev, N. P. История на старото българско държавно право. Sofia, 1906.

---- Беседата на Презвитер Козма против богомилите. *G.S.U.* (Faculty of Law), vol. XVIII. 1923.

---- Произходъ и характеръ на царъ Самуиловата държава. *G.S.U.* (Faculty of Law), vol. XX. 1925.

Bobchev, S. S. Римско и византийско право в старовремска България. *G.S.U.* (Faculty of Law), vol. XXI. 1925.

---- Симеонова България отъ държавно-правно гледище. *G.S.U.* (Faculty of Law), vol. XXII. 1926–7.

Bonwetsch, G. N. 'Paulicianer.' *R.E.* vol. XV.

Bousset, W. *Hauptprovleme der Gnosis.* Göttengen, 1907.

Browne, E. G. *A Literary History of Persia.* Cambridge, 1928.

Broz, I. *Crtice iz hrvatske književnosti.* Zagreb, 1886, 1888.

Buckler, G. *Anna Comnena.* Oxford, 1929.

Burkitt, F. G. *The Religion of the Manichees.* Cambridge, 1925.

Bury, J. B. *A History of the Eastern Roman Empire.* London, 1912.

Butler, Dom E. C. *Monasticism. C.M.H.* vol. I.

Cambridge Economic History (The), vol. I, ed. by J. H. Clapham and E. Power. Cambridge, 1941.

Camgridge Medieval History (The), vol. I, ed. by H. M. Gwatkin and J. P. Whitney; vol. IV, ed. by J. R. Tanner, C. W. Previté-Orton and Z. N. Brooke. Cambridge, 1911,1927.

Casartelli, L. C. *La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides.* Paris, 1884.

Chadwick, N. K. *The Beginnings of Russian History.* Cambridge, 1946.

Chalandon, F. *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène.* Paris, 1900.

---- *Jean II Comnène et Manuel Ier Comnène.* Paris, 1912.

Charlesworth, M. P. *Trade-Routes and Cammerce of the Roman Empire.* 2nd ed. Cambridge, 1926.

Chavennes, E. and Pelliot, P. 'Un traité manichéen retrouvéin Chine, traduit et annoté.' *J.A.* 1911, 1913.

Christensen, A. 'A-t-il existé une religion zurvanite?' *Le Monde Oriental,* vol. XXV. Uppsala, 1931.

---- *L'Itan sous les Sassanides.* Copenhagen, 1936.

Clédat, L. *Le Nouveau Testament traduit au XIIIe deècle en langue provençale, suivi d'un Rituel Cathare.* Paris, 1887.

Cobham, C. D. *The Patriarchs of Constantinople.* Cambridge, 1911.

Ćorović, V. Богомили. Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка, ed. S. Stanojević, vol. I. Zagreb, 1925.

Cumont, F. 'La date et le lieu de la maissance d'Euthymios Zigabénos.' *B.Z.* vol. XII. 1903.

---- *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni. (Recherches sur le* Manichéisme, vol. I.) Bruxelles, 1908.

---- 'La propagation dy nanichéisme dans l'Empire romain.' *Revue d'hritoire et de littérature religieuses,* vol. I. Paris, 1910.

---- *Les relgions orientales dans le paganisme romain,* 4th ed. Paris, 1929.

Dančić, Dj. Рјечник из књижевних старина српских, vol. I. Zagreb, 1880.

Darmesteter, J. *Ormazid et Ahriman, leurs origines et leur histoire.* Paris, 1877.

Dhalla, M. N. *History of Zoroastrianism.* New York, 1938.

Fictionnaire de Théologie Catholique, ed. A. Vacant and E. Mangenot. Paris, 1909–

Diehl, C. *Byzance, grandeur et décadence.* Paris, 1919.

Döllinger, I. von. *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters.* München, 1890.

Dondaine, A. *Un traité néo-manichéen du XIII^{e} siècle: Le 'Liber de Duobus Principibus', suivi d'un fragment de rituel Cathare.* Rome, 1939.

Dorosiev, L. I. Българскитѣ колонии въ Мала Азия. *S.B.A.N.* (Dep. of hist. and philol.) vol. XXIV. 1922.

Drinov, M. S. Южные славяне и Византия въ X веке. Moscow, 1876.

---- Исторически прѣгледъ на българската църква. Sofia, 1911.

Du Cange, C. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis,* vol. I. Lugduni, 1688.

Duchesne, L. *Histoire ancienne de l'Église.* Paris, 1906–10.

Dufourcq, A. *Étude sur les Gesta Martyrum romains.* Paris, 1900.

Dujčev, I. 'Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII' (*Orientalia Christiana Analecta,* no. III). Rome, 1937.

Dvorník, F. *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle.* Paris, 1926.

Dvorník, F. 'Deux inscriptions gréco-bulgares de Philippes.' *Bulletin de Correspondance Hellénique de l'École Française d'Athènes.* Paris, 1928.

---- 'Les Légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance.' *Vyzantinoslavica,* Supplementa I. Prague, 1933.

---- 'The Authority of the State in the Œcumenical Councils.' *The Christian East,* vol. XIV, no. 3. London, 1933.

---- *National Churches and the Church Universal.* London, 1944.

Enge.hardt, J. G. V. *Kirchengeschichtliche Abhandlungen.* Erlangen, 1832.

Farlatus, D. *Illyricum sacrum.* Venetiis, 1751–1819.

Faye, E. de. *Gnostiques et Gnosticisme.* Paris, 1913.

Filipov, N. Произходъ и сщность на богомилството. *B.I.B.* vol. III, Sofia, 1929.

Fliche, A. and Martin, V. *Histoire de l'Église,* vol. VII. Paris, 1940.

Florinsky, T. К вопросу о богомилах. *S.L.* St Petersburg, 1883.

Flügel, G. *Mani, seine Lehre und seine Schriften.* Leipzig, 1862.

Fracassini, U. 'I nuovi studi sul manicheismo.' *G. Soc. Asiat. Ital.* (n.s.) vol. I. Florence, 1925.

Freeman, E. A. *The History of the Norman Conquest of England.* Oxford, 1867–71.

Freshfield, E. H. *Roman Law in the later Roman Empire.* Cambridge, 1932.

Friedrich, J. 'Der ursprüngliche bei Georgios Monachos nur theilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer.' *S.B. bayer. Akad. Wiss.* (philos.-phil. hist. Kl.). München, 1896.

Gaster, M. 'Bogomils.' *Encyclopaedia Britannica*, IIth ed. vol. IV.

---- *Ilchester Lectures on Greeko-Slavonic Literature.* London, 1887.

Gedeon, M. I. Πατριαρχικοι Πινακες: Ειδησεις Ιστορικαι βιογραφικαι περι των πατριαρχων Κωνσταντινουμολεως, 36–1884. Constantinople, 1891.

Genov, M. Пресвитеръ Козма и неговата Беседа противъ богомилството. *BJ.B.* vol. III. 1929.

Gibbon, E. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* ed. J. B. Bury. London, 1909–14.

Gieseler, J. K. L. 'Untersuchungen über die Geschichte der Paulicianer.' *Theologische Studien und Kritiken.* Hamburg, 1829, pt I.

---- *Lehrbuch der Kirchengeschichte.* Bonn, 1835–49.

---- 'Über die Verbreitung christlich-dualistischer Lehrbegriffe unter den Slaven.' *Theologische Studien und Kritiken.* Hamburg, 1837, pt 2.

Gilferding, A. История сербов и болгар: Собрание сочинений, vol. I. St Petersburg, 1868.

Golubinsky, E. История русской церкви. Moscow, 1901–11.

---- Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской. Moscow, 1871.

Grégoire, H. 'Autour des Pauliciens.' *Byzantion,* vol. XI. Paris, 1936.

---- 'Les sources de l'histoire des Pauliciens: Pierre de Sicile est authentique et "Photius" un faux.' *Bull. Akad. Belg.* (classe des letters), vol. XXII. Bruxelles, 1936.

---- 'Sur l'histoire des Pauliciens.'*Bull. Akad. Belg.* (classe des letters), ibid. XXII.

Gudev, P. T. Български ржкописи въ библиотеката на лордъ Zouche. *S.N.U.* vol. VIII. 1892.

Guiraud, J. 'Le Consolamentum Cathare.' *R.Q.H.* vol. LXXV. 1904.

---- *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge.* Paris, 1935–8.

Hagemann, H. *Die Römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten.* Freiburg, 1864.

Harnack, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 4th ed. vol. I. Tübingen, 1909.

---- *Marcion: das Evangelium von Fremden Gott,* 2nd ed. Leipzig, 1924.

---- 'Monarchcianismus.' *R.E.* vol. XIII.

---- *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* 4th ed. Leipzig, 1924.

Haug, M. *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis,* 3rd ed. by E.W. West. London, 1884.

Hefele, C. and Leclercq, H. *Histoires des Conciles.* Paris, 1907–

Hergenröther, J. *Photius, Patriarch von Constantinopel.* Regensburg, 1867–9.

Heussi, K. *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen, 1936.

Hollard, A. *Deux héréliques: Marcion et Montan*. Paris, 1935.

Hussey, J. M. *Church and Learning in the Byzantine Empire* (867–1185). Oxford, 1937.

Ilić, *J.A. Die Bogonilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Sr. Karlovci, 1923.

История русской литературы. Published by the Institute of Literature of the Academy of Sciences of the U.S.S.R.; ed. by P.I. Lebedev-Polyansky and others; vol. I: Литература XI-начала XIII века; ed. by A. S. Orlov and others. Moscow, 1941.

Ivanov, I. Сѣверна Македония. Sofia, 1906.

---- Българитѣ въ Македония, 2nd ed. Sofia, 1917.

---- Св. Иванъ Рилски и неговиятъ монастиръ. Sofia, 1917.

---- Богомилски книги и легенди. Sofia, 1925.

---- Български старини изъ Македония. 2nd ed. Sofia, 1931.

Jackson, A. V. W. *Zoroastrian Studies*. New York, 1932.

---- *Researches in Manichaeism*. New York, 1932.

Jagić, V. История сербско-хорватской литературы. *Uchenye zapiski imperatorskogo Kazanskogo Universiteta*. Kazan, 1871.

Janin, R, 'Pauliciens.' *D.T.C.* vol. XII.

Jireček, K. *Geschichte der Bulgaren*. Prague, 1876.

---- *Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpässe*. Prague, 1877.

---- История болгар. Odessa, 1878.

---- 'Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien während des Mittelalters.' *Abh. böhm. Ges. Wiss.* VI. Folge, 10. Band. Prague, 1879.

---- *Cesty po Bulharsku*. Prague, 1888.

---- *Das Fürstentum Bulgarien*. Prague, 1891.

---- *Geschichte der Serben*, vol. I. Gotha, 1911.

---- 'Staat ind Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien.' *Denkschr. Akad. Wiss. Wien*, vol. LVI, pt 2. Vienna, 1912.

---- *La Civilisation Serbe au Moyen Âge*. Paris, 1920.

Jugie, M. 'Phoundagiagites et Bogomiles.' *Échos d'Orient*, t. XII. Paris, 1909.

---- 'Palamas' and 'Palamite (Controverse)'. *D.T.C.* vol. XI.

Ualaidovich, K. Иоаннр Ексарх болгарский. Moscow, 1824.

Kalogeras, N. 'Ακεξιος Α' ο Κομνηνος, Ευθυμιος ο Ζιγαβηνος και οι αιπετικοι Βογομιλοι. *Athenaion*, vol. IX. Athens, 1880.

Karolev, R. За Богомилството. *P.S.* vol. III. Braila, 1871.

Kazarow, G. 'Die Gesetzgeburg des bulgarischen Fürsten Krum.' *B.Z.* vol. XVI. 1907.

Kemp, P. *Healing Ritual: Studies in the Technique and Tradition of the Southern Slavs*. London, 1935.

Kern, Archimandrite C. 'Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas.' *Irénikon*, vol. XX, pts 1–2. Chevetogne, 1947.

Kessler, K. 'Mani.' *R.E.* vol. XII.

Kiprianovich, G. Жизнь и учение богомилов по Паноплии Евфимия Зигабена и другим источникам. *P.O.*vol. II. July 1875.

Kiselkov, V. S. Патриархъ Евтимий (животъ и обществена дейность). *B.I.B.* vol. III. 1929.

---- Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметникъ. Sofia, 1926.

Klaić, V. *Geschichte Bosniens von den ältesten Zeiten bis zum Verfalle des Königreiches.* Leipzig, 1885.

Klincharov, I. Попъ Богомилъ и неговото време. Sofia, 1927.

Kondakov, N. P. О манихействе и богумилах. *Seminarium Kondakovianum*, vol. I, Prague, 1927.

Krivoshein, B. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы, Athos, 1935. *Seminarium Kondakovianum,* vol. VIII, Prague, 1936. English tr., 'The Ascetic and Theological Teachings of Gregory Palamas.' *The Eastern Churches Quarterly,* vol. III, nos. 1–4. London, 1938.

Krumbacher, K. *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* 2nd ed. München, 1897.

Lavriolle, P. de. *La crise montaniste.* Paris, 1913.

Lamansky, V. I. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. *Uchenye zapiski Vtorogo Otdεleniya Imperatorskoy Akademii Nauk,* vol. V. St Petersburg, 1859.

Lambecius, P. *Commentaria de augustissima Bibliotheca Caesarea Vindovonensi,* 2nd ed. vol. V. Vindobonae, 1778.

Laurent, J. 'L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886.' *Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome,* fasc. 117. Paris, 1919.

Lavrin, J. 'The Bogomils and Bogomilism.' *S.R.* vol. VIII. 1929.

Le Coq, A. von. 'A short account of the origin, journey and results of the first Royal Prussian expedition to Turfan in Chinese Turkestan.' *J.R.A.S.*1909.

Léger, L. 'L'Hérésie des Bogomiles.' *R.Q.H.* vol. VIII. 1870.

---- *La Mythologie Slave.* Paris, 1901.

Legge, F. 'Western Manichaeism and the Turfan Descoveries.' *J.R.A.S.* 1913.

Le Quien, M. *Oriens Christianus.* Paris, 1740.

Levitsky, V. Богомильство–болгарская ересь. *Kh.Ch.* 1870, pt I.

Limborch, P. *Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae.* Amstelodami, 1692.

Lombard, A. *Pauliciens, Bulgares et Bons-Hommes en Orient et en Occident.* Geneva, 1879.

---- *Constantin V, empereur des Romains.* Paris, 1902.

Luchaire, A. *Innocent III et la Croisade des Albigeois.* Paris, 1905.

Makary, Metropolitan of Moscow. История русской церкви, 2nd ed. St Petersburg, 1866–83.

Mansikka, V. *Die Religion der Ostslaven, FF Communications,* no. 43. Helsinki, 1922.

Marsigli, L. F. *Stato militare dell' Imperio Ottomanno.* Haya, 1732.

Martin, E. *J.A. History of the Iconoclastic Controversy.* London, 1930.

Melioransky, B. К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV веке: Στεφανος: *Sbornik statey v chest' F.F. Sokolova.* St Petersburg, 1895.

Miletich, L. Заселението на католишкит българи въ Седмиградско и Банатъ. *S.N.U.* vol. XIV. 1897.

Miller, K. *Itineraria Romana: Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana.* Stuttgart, 1916.

Millet, G. 'La Religion Orthodoxe et les hérésies chez les Yougoslaves.' *R.H.R.* vol. LXXV. 1917.

Mishew, D. *The Bulgarians in the Past.* Lausanne, 1919.

Mkrttschian. *See* Ter-Mkrttschian.

Montagu, Lady Mary Wortley. *Letters and Works,* ed. by Lord Wharncliffe. London, 1893.

Mfntfaucon, B. de. *Palaeographia Graeca.* Parisiis, 1708.

Müller, F. W. K. 'Kandschriften-Reste in Estrangelf-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan.' (I) *S.B. preuss. Akad. Wiss.* 1904; (II) *Abh. preuss. Akad. Wiss.* 1904. Berlin.

Murko, M. *Geschichte der älteren südslawischen Litteraturen.* Leipzig, 1908.

Neander, A. *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche.* 3rd ed. Gotha, 1856.

Nersoyan, T. 'The Paulicians.' *The Eastern Churches Quarterly,* vol. V, no. 12. London, 1944.

Niederle, L. *Slovanské Starožitnosti: Život starych Slovanu.* Prague, 1911–25.

---- *Manuel de l'Antiquité Slave.* Paris, 1923, 1926.

Novaković, S. Охридска Архиепископијь у почетку XI века. *Glas Arpske Kraljenske Akademije,* vol. LXXXVI. Belgrade, 1908.

Nyberg, H. S. 'Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéemmes.' *J.A.* vol. CCXIV, 1929; vol. CCXIX, 1931.

---- 'Forschungen über den Manichä den Manichäsmus.' *Z. Neutestamentliche Wiss. und die Kunde der älteren Kirche,* vol. XXXIV. Giessen, 1935.

---- *Die Religionen des alten Iran.* Leipzig, 1938.

Obolensky, D. 'The Bogomils.' *The Eastern Churches Quarterly, vol.* VI, no. 4. London, 1945.

Oeconomos, L. *La Vie religieuse dans l'Empire Byzantin au temps des Comnènes et des Anges.* Paris, 1918.

Oeder, J. L. *Dissertatio inauguralis prodromum historiae Bogomilorum criticae exhibens.* Gottingae, 1743.

Orlov, A. S. Древняя русская литература. Moscow, Leningrad, 1945.

Osokin, N. A. История Альбигойцев. Kazan, 1869.

Ostrogorsky, G. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites.* Breslau, 1929.

---- 'Agrarian conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages.' *C.E.H.* vol. I.

Palauzov, S. N. Век болгарского царя Симеона. St Petersburg, 1852.

Panchenko, B. A. Памятник славян в Вифинии VII века. *I.R.A.I.K.* vol. VIII. 1902.

Panov, I. Ересь жидовствующих. *Zh.M.N.P.* vols. CLXXXVIII, CLXXXIX, CXC. Jan.-March, 1877.

Papadopoulos-Kerameus, A. Βογομιλικα. *V.V.* vol. II. 1895.

Paparrhegopoulos, K. 'Ιστορια του ελληνικου εθνους. Athens, 1860–72.

Petit, L. 'Le Monastère de N.-D. de Pitié.' *I.R.A.I.K.* vol. VI. Sofia, 1900.

---- 'Typicon de Grégoire Pacurianos pour le monastère de Pétritzos (Backovo) en Bulgarie.' *V.V.* vol. XI, Supplement no. I. 1904.

---- 'Arménie.' *D.T.C.* vol. I.

Petranović, B. Богомили, Црьква Босаньска и крьстяни. Zara, 1867.

Petrovsky, A. Анафема. *Pravoslavnaya Bogoslovskaya Entsiklopediya,* ed. A. P. Lopukhin, vol. I. St Petersburg, 1900.

Pogodin, A. История Болгарии. St Petersburg, 1910.

Polotsky, H. J. 'Mamichäismus.' Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Supplementband VI. Stuttgart, 1935.

Popowitsch, M. 'Bogomilen und Patarener. Ein Beitrag zur Geschichte de Sozialismus.' *Die Neue Zeit,* 24. Jahrg. I. Bd. Stuttgart, 1905.

Popruzhenko, M. G. Козма Пресвитер. *I.R.A.I.K.* vol. XV. Sofia, 1911.

---- Синодик царя Бориса. *I.R.A.I.K.* vol. V, Supplement. 1900.

---- Козма Пресвитер, богарский писатель X века. Sofia, 1936. (Български Старини, vol. XII.)

Porfiriev, I. Ya., Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. *Sbornik otdeleniya russkogo yazyka i slobesnoski Imperatorskoy Akademii Nauk,* vol. XVII, no. I. St Petersburg, 1877.

---- Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Ibid. vol. LII, no. 4. St Petersburg, 1890.

Porfiry (Uspensky), Bishop. История Афона. Часть III. Афон монашеский. Отд. 2. St Petersburg, 1892.

Православная богословская энциклопедия, ed. A. P. Lopukhin. St Petersburg, 1900–11.

Prohaska, D. *Das kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und der Herzegowina.* Zagreb, 1911.

Puech, H.-C. and Vaillant, A. *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre.* Paris, 1945.

Pypin, A. N. История русской литературы, 3rd ed. vol. I. St Petersburg, 1907.

Pypin, A. N. and Spasovich, V. D. История славянских литератур, 2nd ed. vol. I. St Petersburg, 1879.

Rački, F. 'Bogomili i Patareni.' *Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti,* vols. VII, VIII, X. Zagreb, 1869–70.

Radchenko, K. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. *Universitetskie Iznestiia.* Kiev, 1898.

---- Этюды по богомильству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомильству. *Izvestiya otdel. russk. yazyka i sloyesnosti Imperat. Akad. Nauk,* vol. XV, pt. 4. St Petersburg, 1910.

Radloff, W. *Chuaastuanit, das Bussgebet der Manichäer.* St Petersburg, 1909.

Rambaud, A. *L'Empire Grec au Xme sièle.* Paris, 1870.

Ramsay, W. M. *The Historics of Asia Minor.* London, 1890.

---- *The Cities and Bishoprics of Phrygia.* Oxford, 1897.

Rouillard, G. 'Une étymologie (?) de Michel Attaliate.' *Rev. de philol. litt. et d'hist. anciennes,* 3e série, vol. XVI. Paris, 1942.

Rovinsky, P. Материал для истории богумилов в сербских землях. *Zh.M.N.P.* vol. CCXX. March, 1882.

Runciman, S. *The Eperor Romanus Lecapenus and his Reign.* Cambridge, 1929.

---- *A History of the First Bulgarian Empire.* London, 1930.

---- *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy.* Cambridge, 1946.

Šafarík, P. J. *Slovanské Starozitnosti.* Prague, 1837.

---- *Památky hlaholského pisemnictvi.* Prague, 1835.

Salemann, C. 'Ein Bruchstük manichaeischen Schrifttums im asiatischen Museum.' *Zapiski imperatorskoy akademii nauk* (ist.-fil.otd.), vol. VI. St Petersburg, 1904.

Sathas, C. and Legrand, E. *Les Exploits de Digénis Akritas.* Paris, 1875.

Schaeder, H. H. 'Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche.' *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* vol. LI. Gotha, 1932.

---- 'Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen.' *Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens,* Heft XXVIII. Berlin, 1936.

---- 'Urform und Fortbildungen des manichäschen Systems.' *Vorträge der Bibliothek Warburg.* Leipzig, Berlin, 1924–5.

Schlumberger, G. *Un Empereur Byzantin au Xe siècle, Nicéphore Phocas,* 2nd ed. Paris, 1923.

---- *L'Épopée Byzantine à la fin du Xe siécle.* Paris, 1896.

Schmidt, C. *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois.* Paris, 1849.

Schmidt, C. and Polotsky, H. J. 'Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler.' *S.B. preuss. Akad. Wiss.* (philos.-hist. Kl.). Berlin, 1933.

Schnitzer, 'Die Euchiten im II. Jahrhundert.' *Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtenbergs,* vol. XI, pt I. Stuttgart, 1839.

Sharenkoff, V. N. *A study of Manichaeism in Bulgaria with special reference to the Bogomils.* New York, 1927.

Šidak, J. 'Problem "bosanske crkve" u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca (Prilog rješenju t. zv. bogumilskog pitanja)', *Rad,* vol. CCLIX. 1937.

Sokolov, I. Состояние монашества въ византийской церкви с половины IX до начала XIII века. Kazan, 1894.

Sokolov, M. Материалы и заметки по старинной славянской литературе, vol. I. Moscow, 1888.

Speransky, M. N. История древней русской литературы. 3rd ed. Moscow, 1921.

Spiegel, F. *Erânische Alterthumskunde.* Leipzig, 1871–8.

Spinka, M. *A History of Christianity in the Balkans.* Chicago, 1933.

Spulber, C. A. *L'Éclogue des Isauriens.* Cernautzi, 1929.

Stanimirov, S. История на българската църква. Sofia, 1925.

Stoop, E. de. 'Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain.' *Rec. Univ. Gand,* 38e fasc. 1909.

Svoboda, K. 'La Démonologie de Michel Psellos.' *Spisy Filosofické Fakulty Masarykovy University v Brně,* no. 22. Brno, 1927.

Tafel, G. L. F. *De Via Romanorum militari Egmatia, qua Illyricum, Macedonia et Thracia iungebantur.* Tübingen, 1837.

---- *De Thessalonica ejusque agro.* Berlin, 1839.

Tafel, G. L. F. 'Symbolarum criticarum, geographiam Byzantinam spectantium, partes duae.' *Abh. bayer. Akad. Wiss.* (hist. Kl.), vol. V, Abt. 2, pars I. München, 1849.

Takela, D. E. Нѣкогашнитѣ павликяни и сегашнитѣ католици въ Пловдивско. *S.N.U.* vol. XI. 1894.

---- 'Les anciens Pauliciens et les modernes Bulgares catholiques de la Philippopolitaine.' *Le Muséon*, vol. XVI. Louvain, 1897.

Temperley, H. W. V. *History of Serbia.* London, 1917.

Ter-Mkrttschian, K. *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien.* Leipzig, 1893.

Tournebize, F. *Histoire politique et religieuse de l'Arménie.* Paris, 1900.

Trifonov, Yu. Бесѣдата на Козма Пресвитера и нейниятъ авторъ. *S.B.A.N.* (Dep. of hist. and philol.) vol. XXIX. 1923.

Tsukhlev, История на българската църква, D. vol. I. Sofia, 1910.

Tunitsky, N. L. Св. Климент, епископ словенский. Sergiev Posad, 1913.

Uspensky, Тн. Значение византийской и южнославянской пронии. *S.L.* St Petersburg, 1883.

---- К истории землевладения в Византии. *Zh.M.N.P.* vol. CCXXV. Feb. 1883.

---- Богословское и философское движение в Византии XI и XII веков. *Zh.M.N.P.* vol. CCLXXVII. Sept. 1891.

Vaillant, A. and Lascaris, M. 'Date de la conversion des Bulgares.' *R.E.S.* vol. XIII, fasc. I, 2. 1933.

Vasiliev, A. A. Византия и Арабы. *Zapiski ist.-fil. fakulteta imperatorskogo S.-Peterburgskogo Universiteta*, vol. LXVI. 1902.

---- 'O the question of Byzantine Feudalism.' *Byzantion*, vol. VIII. 1933.

---- *Byzance et les Arabes:* vol. I, *La Dynastie d'Amorium* 820–67 (French ed. by H. Grégoire and M. Canard); vol. III, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von* 363 *bis* 1071 (by E. Honigmann). Bruxelles, 1935.

Vasilievsky, V. Византия и печенеги (1048–94). *Zh.M.N.P.* vol. CLXIV. 1872.

Veselovsky, A. N. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Порольфе и Мерлине: Собрание Сочинений, vol, VIII, pt I. Petrograd, 1921.

Vignier, N. *Recueil de l'histoire de l'Église.* Leyden, 1601.

Villecourt, Dom L. 'La date et l'origine des "Homélies spirituelles" attribuées à Macaire.' *C.R. Acad. Inscriptions Belles-Lettres.* Paris, 1920.

Vogt, A. *Basile Ier, empereur de Byzance* (867–86), *et la civilisation Byzantine à la fin du IXe siécle.* Paris, 1908.

Waddell, H. *The Wandering Scholars,* 7th ed. London, 1942.

Wellnhofer, M. *Die Thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos*: Τιμοθεος η περι των δαιμονων. *B.Z.* vol. XXX. 1929–30.

Wesendonk, O.G. von. 'Bardesanes und Mani.' *Acta Orientalia,* vol. X. Leyden, 1932.

Wolf, J. C. *Historia Bogomilorum.* Vitembergae, 1712.

Zachariae von Lingentnal, K. E. *Jus Graeco-Romanum.* Lipsiae, 1856–84.

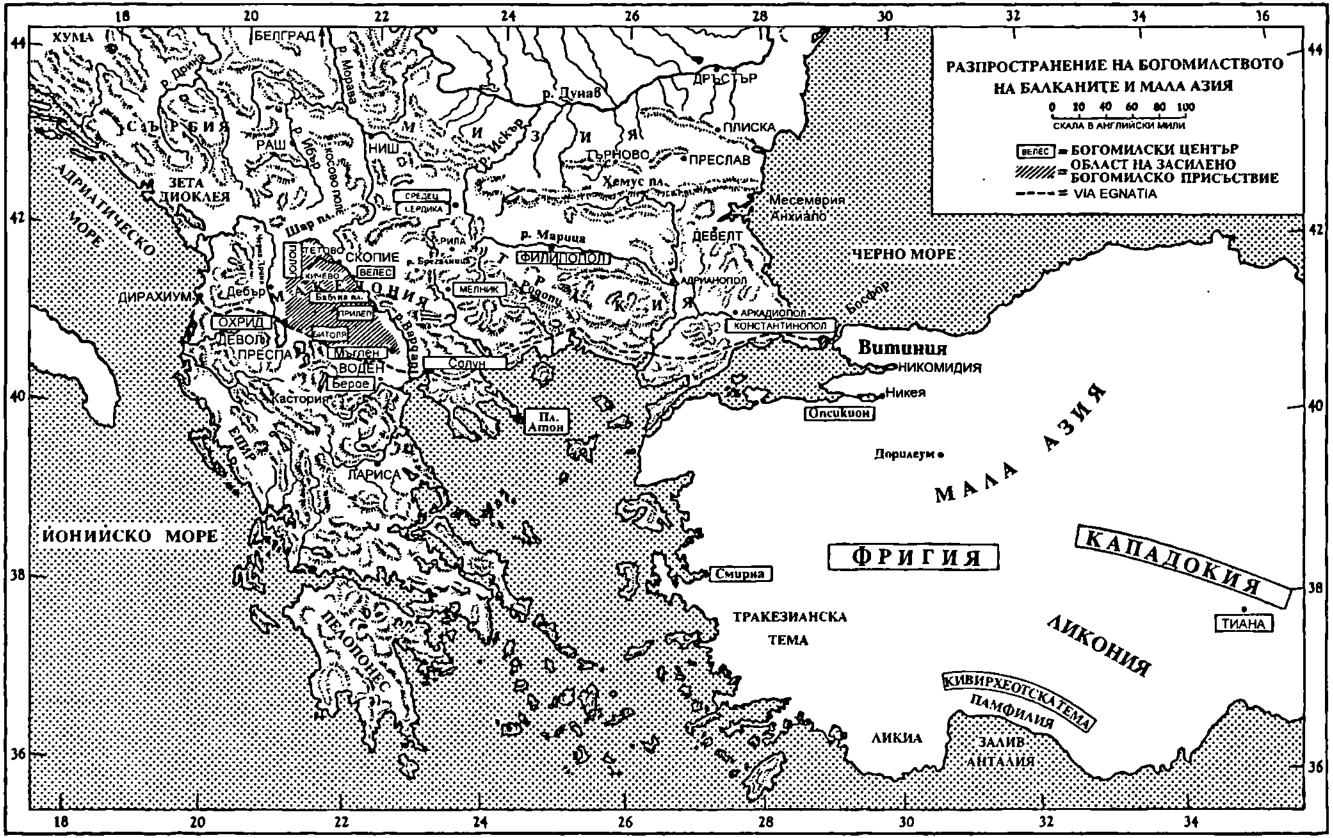
Zervos, C. *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle: Michel Psellos.* Paris, 1919.

Zlatarski, V. N. Какви канонически книги и граждански закони Борисъ е получилъ отъ Византия. *Letopis na Bulgarskato Akademiya na Naukite,* vol. I. Sofia, 1914.

---- *Geschichte der Bulgaren.* Leipzig, 1918.

---- История на българската държава прѣзъ срѣднитѣ вѣкове, vol. I, pts 1, 2. Sofia, 1917, 1927.

--- Сколько бесед написал Козма Пресвитер? *Sbornik statey b chest' M. S. Drinova.* Kharkov, 1904.



РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА БОГОМИЛСТВОТО НА БАЛКАНИТЕ И МАЛА АЗИЯ

0 10 40 60 80 100
СКАЛА В АНГЛИЙСКИ МИЛИ
ВЕЛЕС = БОГОМИЛСКИ ЦЕНТЪР
▨ = ОБЛАСТ НА ЗАСИЛЕНО БОГОМИЛСКО ПРИСЪСТВИЕ
---- = VIA EGNATIA
ХУМА
БЕЛГРАД
р. Дрина
р. Морава
р. Дунав
ДРЪСТЪР
ПЛИСКА
ПРЕСЛАВ
ТЪРНОВО
Хемус пл.
С Ъ Р Б И Я
РАШ
р. Ибър
КОСОВО ПОЛЕ
НИШ
М И З И Я
р. Искър
ЗЕТА
ДИОКЛЕЯ
СРЕДЕЦ
СЕРДИКА
Месемврия
Анхиало
ДЕВЕЛТ
АДРИАТИЧЕСКО МОРЕ
Шар пл.
РИЛА
р. Марица
ФИЛИПОПОЛ
ЧЕРНО МОРЕ
ПОЛОГ
ТЕТОВО
СКОПИЕ
р. Брегалница
ВЕЛЕС
КИЧЕВО
Т Р А К И Я
Родопи
Бабуна пл.
МЕЛНИК
АДРИАНОПОЛ
ДИРАХИУМ
Дебър
М А К Е Д О Н И Я
ПРИЛЕП
АРКАДИОПОЛ
КОНСТАНТИНОПОЛ
Босфор
ОХРИД
БИТОЛЯ
р. Вардар
ДЕВОЛ
Мъглен
ВОДЕН
Солун
Витиния
НИКОМИДИЯ
ПРЕСПА
Бероe
Никея
Кастория
Пл. Атон
Опсикион
Дорилеум
ЕПИР
ЛАРИСА
М А Л А А З И Я
ЙОНИЙСКО МОРЕ
ФРИГИЯ
КАПАДОКИЯ
Смирна
ТИАНА
ТРАКЕЗИАНСКА ТЕМА
ЛИКОНИЯ
ПЕЛОПОНЕС
КИВИРХЕОТСКА ТЕМА
ПАМФИЛИЯ
ЛИКИЯ
ЗАЛИВ АНТАЛИЯ
18
20
22
24
26
28
30
32
34
36
38
40
42
44

Дмитрий Оболенски
БОГОМИЛИТЕ

Първо издание

Редактор *Иглика Василева*

Формат 60x90/16 Печатни коли 19

Издателска къща „Златорогъ“ - София, пл. „Славейков“ 11,
тел. 987-79-65

Предпечатна подготовка „Призма 66“ ООД – София
„Балкан прес“ ЕАД – София

Влиянието, което е упражнявало богомилското движение върху историята на балканските народи, прави изучаването му еднакво значимо както за византолога, така и за слависта. Изследването на богомилството има сравнително дълга, но не съвсем успешна история. Най-голям тласък получава през втората половина на XIX в., благодарение на откритите славянски документи, които окончателно насочват вниманието към България като най-ранния и автентичен дом на богомилската ерес. В настоящето изследване съм изоставил традиционния план, по който историята, доктрините и обичаите на богомилите се делят на глави, за да приложа метода на проучване на отделните аспекти на богомилството в хронологичен ред. По този начин може да се добие по-ясно представа за постепенната еволюция на доктрини, етически принципи, ритуали, обичаи и организация на сектата под влияние на историческите обстоятелства.

Дмитрий Оболенски

Цена 4200лв.

Книгата е включена в програмата на Централноевропейския университет за подпомагане превода и издаването на академични трудове в областта на хуманитарните науки, която се финансира от Регионален издателски център към Институт „Отворено общество“ – Будапеща и Център за изкуства „Сорос“ – София